العلل الأرسطية ومنطلقاتها الفكرية
في الفلسفة الإسلامية
"دراسة تحليلية"

إعداد

د/ سعد عطية سعد عبد الصمد غلمش

مدرس العقيدة والفلسفة كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين بدسوق، جمهورية مصر العربية

العلل الأرسطية ومنطلقاتها الفكرية في الفلسفة الإسلامية "دراسة تحليلية"

سعد عطية سعد عبد الصمد غلمش

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدسوق، جامعة الأزهر، قلين، كفر الشيخ، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني: 1619010224@azhar.edu.eg

المُلَخَّصُ:

يتناول هذا البحث بيان كيفية تأثير العلل الأرسطية (المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية) في الفلسفة الإسلامية، حيث قام الفلاسفة المسلمون، مثل الكندي، وابن رشد، بتكييف هذه العلل بما يتماشى مع العقيدة الإسلامية. ارتبطت هذه العلل بتفسير قضايا ميتافيزيقية كبرى مثل الخلق، والقضاء والقدر، والعناية الإلهية، حيث أعاد الفلاسفة صياغة هذه المفاهيم لتعكس توحيد الله ومشيئته المطلقة.

تمحورت دراسة الفلاسفة المسلمين حول اعتبار الخالق العلة الأولى، بينما تمثل العلل الأخرى وسائط لتنفيذ النظام الإلهي في الكون. ركز ابن سينا على العلة الفاعلة كمظهر لواجب الوجود، واعتبر ابن رشد العلة الغائية دليلاً على العناية الإلهية. كما أسهمت هذه العلل في تفسير العلاقة بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإلهية، مع التأكيد على التوفيق بين النقل والعقل.

في النهاية، يؤكد البحث أن العلل الأرسطية لم تكن مجرد مفهوم فلسفي مستورد، بل أداة معرفية أعاد الفلاسفة المسلمون صياغتها لخدمة الفكر الإسلامي، مما يعكس قدرتهم على المزج بين الفلسفة اليونانية والتراث الإسلامي لإثراء الفكر العقلي والديني.

الكلمات المفتاحية: العلل، الفلسفة الإسلامية، الفلاسفة، العقيدة الإسلامية، الفكر الإسلامي.



Aristotle Causes and their intellectual premises in the Islamic philosophy

Saad Attiya Saad Abdul Samad Ghalmesh
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Boys in Desouk, Al-Azhar University, Qaleen, Kafr El-Sheikh, Egypt
E-mail: 1619010224@azhar.edu.eg

Abstract:
The research addresses the impact of active and aberrant physical Aristotle causes on Islamic philosophy. Muslim philosophers such as Al Canady and Ibn Rushd have adapted these causes in line with the Islamic faith. These ills were linked to the interpretation of major metaphysical issues such as creation, judiciary, destiny and divine care.
The study of Muslim philosophers has focused on the fact that the Creator was considered the first cause, while other ills represented the means to implement the divine order in the universe. Ibn Sina has focused on the active cause as the appearance of the duty to exist, and Ibn Rushd has considered the Aristotelian final cause as a proof of divine care. These causes also contributed to the interpretation of the relationship between natural causes and divine will, with emphasis on reconciling transfer and reason.
Finally, the research confirms that Aristotle causes were not merely an imported philosophical concept, but a cognitive tool reformulated by Muslim philosophers to serve Islamic thought, reflecting their ability to merge the Greek philosophy with Islamic heritage to enrich intellectual and religious thinking.

Keywords: Causes, The Islamic Philosophy, Philosophers, Islamic Doctrine, Islamic Ideology.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام أجمعين. أما بعد،

فتُعَدُّ الفلسفة إحدى أعظم الإنجازات الفكرية التي أنتجها العقل البشري، حيث شكّلت عبر العصور وسيلة لفهم الوجود والبحث عن أسباب الظواهر من حولنا. ومن بين النظريات الفلسفية الأكثر تأثيرًا تأتي نظرية العلل الأربعة التي وضعها الفيلسوف اليوناني أرسطو، والتي قدّمت إطارًا شاملًا لتفسير كل ما هو موجود في الطبيعة. تضمنت هذه النظرية أربع علل رئيسية: العلة المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية، وهي تعمل معًا لتوضيح ماهية الأشياء وسبب وجودها. من خلال هذا الإطار، قدّم أرسطو منهجًا تحليليًا لفهم الكون بصورة متكاملة تجمع بين المادة والغرض، وهو ما جعل هذه النظرية أساسًا لكثير من التفسيرات الفلسفية والعلمية لاحقًا.

مع ترجمة الأعمال الأرسطية إلى العربية في العصر الذهبي الإسلامي، بدأت الأفكار الفلسفية اليونانية بالتفاعل مع المفاهيم الإسلامية، مما أدى إلى نشوء حوار فكري عميق بين التراثين. تبنَّى الفلاسفة المسلمون، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد، نظرية العلل الأربعة، وأعادوا صياغتها بما يتناسب مع الإطار العقدي الإسلامي. هذه التفاعلات الفكرية لم تكن مجرد تقليدٍ للفكر الأرسطي، بل كانت عملية إبداعية أعادت تفسير العلل ضمن سياق يؤكد على التوحيد ويفسِّر العلاقة بين الخالق والمخلوقات.

في هذا السياق، تبرز أهمية دراسة العلل الأرسطية في الفلسفة الإسلامية لفهم كيف تمكّن الفلاسفة المسلمون من التوفيق بين العقل والنقل، حيث استُخدمت هذه العلل لتفسير مسائل ميتافيزيقية كبرى مثل الخلق،

والقضاء والقدر، والعناية الإلهية. فعلى سبيل المثال، أعاد ابن سينا تعريف العلة الفاعلة لتكون معبِّرة عن الله كواجب الوجود، فيما ركَّز الفارابي على العقل الفعَّال كوسيط بين الخالق والعالم. أما ابن رشد، فقد ركَّز على تفسير الغايات النهائية للأشياء، مُبرزًا الانسجام بين الدين والفلسفة.

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف نظرية العلل الأرسطية ومنطلقاتها الفكرية في الفلسفة الإسلامية، مع التركيز على كيفية استيعابها وإعادة تشكيلها لتتناسب مع المبادئ الإسلامية. كما تسعى إلى تحليل الدور الذي أدته هذه النظرية في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي وإسهاماتها في الجدل الفلسفي حول قضايا الكون والوجود والغاية.

مشكلة البحث:

تُعدُّ دراسة العلل الأرسطية ومنطلقاتها الفكرية في الفلسفة الإسلامية موضوعًا بالغ الأهمية، نظرًا لتداخلها مع مجالات متعددة تشمل الميتافيزيقا، والفلسفة الطبيعية، والإلهيات. ومع أن نظرية العلل الأربعة قد نالت اهتمامًا واسعًا في الفلسفة اليونانية، فإن استيعابها وإعادة صياغتها في الفكر الإسلامي يثير أسئلة جوهرية حول كيفية تأقلم الفلاسفة المسلمين مع هذا الإطار الفلسفي ضمن منظومة فكرية قائمة على التوحيد. الإشكالية المركزية تكمن في فهم مدى نجاح الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الأسس العقلية لنظرية العلل الأربعة والتصور الديني الإسلامي، خصوصًا في سياق قضايا خلق العالم، وطبيعة الله، والغاية من وجود الكون.

على الرغم من الدراسات العديدة التي تناولت إسهامات الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، فإن البحث في كيفية توظيفهم للعلل الأرسطية يُظهر فجوات معرفية تحتاج إلى استكشاف. أولًا، هناك حاجة لفهم أعمق لكيفية إعادة تعريف الفلاسفة المسلمين للعلل الفاعلة والغائية لتتناسب مع التصور الإسلامي لله كخالق ومبدأ أول. ثانيًا، لم

تُدرس بما يكفي التأثيرات المتبادلة بين العلل الأرسطية ومفاهيم أخرى مثل القضاء والقدر والعناية الإلهية. ثالثًا، يعاني البحث المعاصر من ندرة الدراسات المقارنة التي تُظهر الفروق بين مقاربات الفلاسفة المسلمين وتفسيرهم للعلل الأربعة في ضوء السياقات الثقافية والفكرية التي عاشوا فيها.

هذه الفجوة البحثية تعكس أهمية تقديم دراسة شاملة تستعرض التفسيرات المختلفة للعلل الأرسطية عند أبرز الفلاسفة المسلمين، مع تحليل دورها في تشكيل رؤيتهم الفلسفية لقضايا الطبيعة والوجود. يهدف البحث إلى سد هذه الفجوة من خلال تقديم تحليل نقدي ومقارن لكيفية استيعاب العلل الأرسطية وإعادة تفسيرها في إطار الفكر الإسلامي، مما يُسهم في تعزيز فهمنا للجدل الفلسفي بين العقل والنقل في الحضارة الإسلامية.

تساؤلات البحث:

التساؤل الرئيسي: ما العلل الأرسطية؟ وما منطلقاتها الفكرية في الفلسفة الإسلامية؟

التساؤلات الفرعية:

١. كيف أثرت نظرية العلل الأرسطية في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، وكيف أعاد الفلاسفة المسلمون صياغتها لتنسجم مع السياق الفكري والديني الإسلامي؟

٢. كيف استوعب الفلاسفة المسلمون نظرية العلل الأرسطية وأعادوا تشكيلها بما يتناسب مع الأسس الدينية الإسلامية؟

٣. كيف تم توظيف نظرية العلل الأرسطية لتفسير القضايا الميتافيزيقية الكبرى مثل خلق العالم ووجود الله؟

٤. ما الفروق الأساسية بين التفسير الإسلامي والتفسير الأرسطي لنظرية العلل الأربعة، وما الأبعاد الميتافيزيقية لهذه الاختلافات؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على تأثير نظرية العلل الأرسطية في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، مع التركيز على كيفية إعادة صياغتها وتكييفها ضمن السياق الفكري والديني الإسلامي. بالنظر إلى أن نظرية العلل الأربعة (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية) كانت واحدة من الركائز الفلسفية الرئيسية في فكر أرسطو، فإن استيعابها من قبل الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، يعكس مسارًا فكريًا فريدًا في محاولتهم المزج بين الفلسفة اليونانية والمبادئ الإسلامية. في هذا السياق، تنقسم أهداف البحث إلى مستويات متعددة تجمع بين التحليل التاريخي والفكري والنقدي.

الهدف الأول يتمثل في دراسة كيفية استيعاب الفلاسفة المسلمين لنظرية العلل الأرسطية وإعادة تشكيلها لتتناسب مع الأسس الدينية الإسلامية. يسعى البحث إلى فهم كيفية توظيف هذه النظرية لتفسير القضايا الميتافيزيقية الكبرى، مثل خلق العالم ووجود الله. يركز هذا الهدف على استكشاف الكيفية التي طُبِّقت بها هذه العلل في معالجة قضايا فلسفية ودينية، وكيف أسهمت في تقديم رؤية فلسفية متكاملة تجمع بين العقل والنقل.

الهدف الثاني هو تحليل دور العلة الفاعلة والغائية في الفكر الإسلامي، وكيفية تفسيرها في إطار التصور الإسلامي لله كخالق ومبدأ أول. يتم التركيز هنا على إعادة صياغة هذه العلل في ضوء المفهوم الإسلامي للتوحيد، حيث يُعدُّ الله "الواجب الوجود"، مما يعكس تكيفًا فريدًا مع الفلسفة الأرسطية. بالإضافة إلى ذلك، يهدف البحث إلى تحديد الفروق الجوهرية بين التفسير الإسلامي والأرسطي للعلل، مع تسليط الضوء على الأبعاد الميتافيزيقية لهذه الاختلافات.

أما الهدف الثالث فيتمثل في دراسة انعكاسات استيعاب العلل الأرسطية على العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي. يركز هذا الجانب على تحليل مواقف الفلاسفة المسلمين من هذا التفاعل، لا سيما من خلال محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كما تجلت في أعمال ابن رشد والفارابي. يتمثل هذا الهدف في فهم كيف أسهمت هذه العلل في بناء إطار فلسفي يعزز الانسجام بين المعرفة العقلية والنقلية، مع التركيز على دور العلة الغائية في تفسير الغايات النهائية للخلق.

أخيرًا، يسعى البحث إلى سد الفجوات المعرفية الحالية المتعلقة بتأثير العلل الأرسطية على الفلسفة الإسلامية. يتم ذلك من خلال تقديم تحليل مقارن بين الفلاسفة المسلمين أنفسهم وبين الفلاسفة اليونانيين، مما يوفر فهمًا أعمق لديناميكيات التأثير والتأثر بين الثقافات الفلسفية.

مصطلحات البحث:

- **العلل:** مفردها العلة وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء وتكون خارجًا عنه ومؤثرة فيه(١).
- **الفلسفة الإسلامية:** الفلسفة هي العلم بالموجودات بوصفها موجودات، وكانت من أوائل العلوم التي عبرت عن الوجود تعبيرًا عقليًا باستخدام أدلة وبراهين محددة بهدف تيسير تعليم عامة الناس. وتنقسم الفلسفة إلى قسمين: الفلسفة العامة والفلسفة الإلهية.(٢)

(١) الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م ، ص ١٣٠.

(٢) إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية (منهج و تطبيقه) ، نشر دار المعارف ، مصر. د ت. ص٧.

- **الفلاسفة:** مفردها "فيلسوف"، وهو العالم في الفلسفة، الذي يدرس المبادئ الأولى والأسباب النهائية للأشياء، ومفكر يحلل الظواهر أو الأشياء ويفسرها بشكل عقلاني.[١]
- **العقيدة الإسلامية:** هي العلم الذي يدل على الاعتقاد الذي لا يقبل الشك في عقائد الإسلام، والتي منشؤها من الكتاب والسنة عن طريق الاستدلال والنظر.[٢]
- **الفكر الإسلامي:** هو محاولات علماء المسلمين العقلية في شرح أبعاد الإسلام استنادًا إلى المصادر الأصلية له، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. وهو الذي يتم من خلاله تحقيق النهضة الصحيحة للأمة الإسلامية.[٣]

منهجية البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي لفهم العلل الأرسطية ومنطلقاتها الفكرية في العقيدة الإسلامية .يتمثل هذا المنهج في تحليل نشأة نظرية العلل الأربعة عند أرسطو وتطورها عبر الفلاسفة المسلمين، مع التركيز على حركة الترجمة التي نقلت النصوص الفلسفية إلى الفكر الإسلامي. كما يأتي المنهج التحليلي لتحليل نظرية العلل ومنطلقاتها الفكرية، مع تحليل كيفية التوفيق بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية، مما يُبرز الجوانب الفكرية

(١) أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ج٣ ص٧٤٠ .

(٢) الدكتورة الخامسة الرّويهم. "العقيدة الإسلامية: مفهومها، أركانها، خصائصها، حاجة الناس إليها." مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي (NAJSP)٢٠٢٣، ص ٢٢.

(٣) محمد بحر محمد حسن، "الفكر الاسلامي، المفهوم، المصادر، الخصائص، التحديات-دراسة مقارنة." مجلة أسيوط لبحوث الدراسات الإسلامية العدد ١ (١٤٤٠-٢٠١٩): ص ٢٦٣، ٢٦٦.

والثقافية لهذا التفاعل.

خطة الدراسة:

يتضمن البحث مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة كما يلي:

- **المقدمة** : تشمل مشكلة البحث، تساؤلاته، أهميته، أهدافه، مصطلحاته، الدراسات المرتبطة بالموضوع، ومنهج البحث.
- **المبحث الأول** :العلل الأرسطية
  - **المطلب الأول** : مفهوم "العلل" عند أرسطو.
  - **المطلب الثاني** :أنواع العلل الأربعة: المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية.
  - **المطلب الثالث** :شرح العلل ومكانتها في فلسفة أرسطو.
- **المبحث الثاني** :استقبال الفلاسفة المسلمين للعلل الأرسطية
  - **المطلب الأول** :فلاسفة المشرق (الكندي_الفارابي_ابن سينا).
  - **المطلب الثاني** :فلاسفة المغرب (ابن طفيل _ابن رشد).
  - **المبحث الثالث :التأثيرات الفكرية للعل الأرسطية**
  - **المطلب الأول :توافق العلل الأرسطية مع الفلسفة الإسلامية.**
  - **المطلب الثاني** :تأثير العلل الأرسطية في العقيدة الإسلامية.

خاتمة شاملة للنتائج والتوصيات، يليها **قائمة المراجع.**

الدراسات السابقة:

- **الدراسة الأولى:** دراسة سفيان البطل، "نقد الكندي أزلية الجسم لدى أرسطو"، بحث منشور في مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م.

وقد تناول الباحث في دراسته مفهوم العلة في سياق الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وأصول الفقه. يحلل البحث كيفية استمداد الفلاسفة والمتكلمين لمفهوم العلة من الفلسفة اليونانية وتكييفه مع الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أن الدراسة تقدم رؤية واسعة لمفهوم العلة وتأثيره في الفكر الإسلامي،

إلا أنها لا تركز على العلل الأربعة عند أرسطو أو كيفية إدراجها ضمن المنظومة التوحيدية الإسلامية، بل تتناول العلة كمفهوم عام في سياقات متنوعة.

- **الدراسة الثانية:** دراسة شيبوب، بلال، "مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين: دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف"، بحث منشور في مجلة نماء، العدد ٦ و٧، ٢٠١٨م.

تتناول هذه الدراسة نقد الفيلسوف الكندي لفكرة أزلية الجسم كما طرحها أرسطو. يبرز البحث الكندي كأحد الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين سعوا إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية. تقدم الدراسة تحليلًا معمقًا لكيفية تناول الكندي لمفهوم الأزلية، الذي يتعارض مع فكرة الخلق في الإسلام. ورغم أهمية البحث في توضيح بدايات التفاعل بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية، إلا أنه يقتصر على دراسة مفهوم أزلية الجسم دون التطرق إلى العلل الأربعة أو تأثيرها الأوسع على الفكر الإسلامي.

- **الدراسة الثالثة:** دراسة فوزية الطاهر وآخرون، "أصل العالم عند أرسطو"، مجلة دراسات الإنسان والمجتمع، العدد ١٤، ٢٠٢٠م.

تناولت الدراسة مفهوم أصل العالم كما طرحه أرسطو. يناقش البحث العلاقة بين فكرة أرسطو حول أصل الكون وبعض عناصر العلل الأربعة، لا سيما العلة الفاعلة والعلة الغائية. ومع ذلك، لا تقدم الدراسة تحليلًا مباشرًا لكيفية تفاعل الفلاسفة المسلمين مع هذه الأفكار أو إعادة صياغتها وفقًا للفكر الإسلامي، مما يجعلها تظل في نطاق الفلسفة اليونانية دون ربطها بالتأثير الإسلامي.

- **الدراسة الرابعة:** دراسة فرحات، إسماعيل سالم، وسليمان محمد عبدالله قرقد، "مفهوم العلة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو"، مجلة أبحاث، العدد ١٥، ٢٠٢٠م

تناولت هذه الدراسة مفهوم العلة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو"،

المنشورة في مجلة أبحاث (العدد ١٥، ٢٠٢٠)، مفهوم العلة في فلسفة الطبيعة لدى أرسطو، مع تحليل تفصيلي لأدوار العلل الأربعة (المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية) في تفسير الظواهر الطبيعية. رغم أن البحث يقدم رؤية متكاملة لمفهوم العلة في الفلسفة الأرسطية، إلا أنه لا يناقش كيفية استيعاب الفلاسفة المسلمين لهذه العلل أو إعادة تشكيلها بما يتناسب مع العقيدة الإسلامية، مما يجعله يقتصر على الإطار الفلسفي اليوناني.

- **الدراسة الخامسة:** دراسة موسويان وسيد أمير علي، "أرسطو: نظرية الأسباب أم نظرية العلل الأربعة؟"، مجلة الحكمة والفلسفة، ٢٠٢٣

تناول الباحث نظرية العلل الأربعة ضمن سياق أوسع لنظرية الأسباب. يقدم البحث تحليلًا لكيفية ترابط العلل المختلفة ودورها في تفسير الظواهر، لكنه لا يتناول استيعاب الفلاسفة المسلمين لهذه النظرية أو إعادة صياغتها في ضوء الفكر الإسلامي، مما يجعله محصورًا في نطاق الفلسفة اليونانية.

الفرق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة:

تتميز الدراسة المقترحة بتركيزها على استيعاب الفلاسفة المسلمين لنظرية العلل الأربعة عند أرسطو وإعادة تشكيلها ضمن إطار الفكر الإسلامي. على خلاف الدراسات السابقة التي ركزت إما على مفاهيم محددة في فلسفة أرسطو أو على العلة بمفهومها العام، تسعى هذه الدراسة إلى تقديم تحليل مقارن شامل يوضح كيف أعاد الفلاسفة المسلمون صياغة العلل الأربعة (المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية) في سياق التوحيد والعناية الإلهية. هذا النهج الفلسفي والتاريخي يجعل الدراسة إضافة نوعية إلى البحث في الفلسفة الإسلامية.

المبحث الأول: العلل الأرسطية

المطلب الأول: مفهوم "العلل" عند أرسطو.

أصبحت العلية مصطلحًا ذو دلالة فلسفية وعلمية منذ عهد أرسطو، الذي اعتبر البحث في العلل جزءًا أساسيًا من اهتمامات الفيلسوف والعالم على حد سواء. قبل مناقشة مفهوم العلية لدى أرسطو، ينبغي أولاً توضيح معنى العلة في اللغة والاصطلاح، والتمييز بينها وبين السببية.

معنى العلة في اللغة:

في اللغة العربية، تشير "العلة" إلى المرض أو الحدث الذي يشغل الإنسان عن حاجاته، كما جاء في لسان العرب: "العلة حدث يشغل صاحبه عن حاجته... وهذا علة لهذا، أي سبب[١]." أما الشريف الجرجاني، فيرى أن العلة هي "معنى يحل بالمحل فيغير حاله بلا اختيار"، مثل المرض الذي يُضعف الإنسان.

بالنسبة إلى أرسطو، يستخدم الكلمتين اليونانيتين Aitia و Aition للتعبير عن العلة. Aition تعني حرفيًا المسؤولية عن وضع معين، بينما Aitia تشير إلى المسؤولية القضائية عن فعل ما. أما الفرق بين العلة والسبب، فإنهما غالبًا مترادفان، لكن العلة أخص؛ إذ تُعرّف على أنها ما يثبت به الحكم مباشرة، بينما السبب ما يتوصل به إلى الحكم دون أن يثبته. السبب يشترط وجود شروط وانتفاء موانع، بينما العلة تُنتج المعلول مباشرة[٢].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، دار صادر، ب ط -بيروت، لبنان، ١٩٩٥م، ص ٤٧١.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني د. ط، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤٨.

معنى العلة اصطلاحًا:

عرف الكفوي العلة اصطلاحًا بأنها: "كل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغير إليه." [١] أما عند أرسطو، فيعرفها في التحليلات الثانية بأنها: "سبب حدوث الأشياء التي تكون الآن أو التي ستوجد في المستقبل." [٢]

يوضح أرسطو الفرق بين العلة والمعلول بقوله: "العلم بأن الشيء موجود يختلف عن العلم بلماذا هو موجود، حيث يكون الأخير بالعلة." يمكن القول إن أرسطو تناول مفهوم العلة بمعنى خاص، قائم على دراسة أسباب التغيرات التي تحدث، مما يجعله محورًا لفهم الظواهر الطبيعية والمفاهيم الفلسفية.

المطلب الثاني: أنواع العلل الأربعة: المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية.

قبل الخوض في تفاصيل العلل الأربع عند أرسطو، ينبغي الإشارة إلى نهجه الموضوعي في الاستفادة من آراء السابقين حول مفهوم العلية، مع إقرار فضلهم دون إنكار لإسهاماتهم. يتجلى ذلك في نقده لنظرية أستاذه أفلاطون حول المثل، حيث تساءل عن مدى فاعلية المثل في العالم المحسوس، مما شكّل مدخلًا لاستكشاف علل أخرى غير العلة الصورية للأشياء[٣].

---

(١) أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس وبغداد، وعاد إلى اسطنبول فتوفي بها، خير الدين الزركلي الأعلام، دار العلم للملايين، ١٥ ، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٣٨.

(٢) أيوب أبو البقاء الكفوي الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص٥٩٩.

(٣) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو =

لاحظ أرسطو أن الفكر الفلسفي الذي سبق أفلاطون كان يركز في الغالب على البحث عن الأساس الأول للوجود. فقد ركز الأيونيون الأوائل على العلة المادية للأشياء، بينما أولى الفيثاغوريون اهتمامًا خاصًا بالعدد، مما جعلهم يعطون الأولوية للعلة الصورية. أما هيراقليطس، فقد نسب العلة المحركة إلى النار، في حين أن أمبيدوكليس، من خلال مذهبه القائم على الحب والكراهية، ركَّز على العلة المحركة أيضًا. أما سقراط، فقد طرح مفهوم العلة الغائية، بإصراره على تفسير الأشياء وفقًا لأفضليتها على ما هي عليه.(١).

من خلال دراسة هذه الآراء، قال أرسطو إنه من أجل تفسير الطبيعة، لا ينبغي لنا أن نكتفي بسبب واحد أو سببين فقط، كما كان ينبغي أن يفعل أفلاطون وغيره من الفلاسفة الأوائل الذين أكدوا مبدأ السببية. وتوصلنا إلى استنتاج مفاده أنه كان من الضروري اعتماد نظرة شاملة لأربعة أسباب. وبما أننا لا نستطيع الحصول على المعرفة دون معرفة الأسباب، فقد كتب أرسطو عن الطبيعة قائلاً: «عندما تتكشف الأسباب والمبادئ الأولى للأشياء، ونحللها إلى أجزائها المكونة لها، نكون متأكدين من أننا نعرفها.» وفي العلوم الطبيعية أيضًا، نسعى أولًا إلى تحديد ما يتعلق بالأشياء(٢).

وقد جاء تعريفه للسبب في كتابه الميتافيزيقا حيث يقول: "السبب هو

=

الليف، تقديم هذه الطبعة: مصطفى لبيب، الجزء الأول، المركز القومي للترجمة، د. ط، القاهرة، مصر، ٢٠١١م، ص ١٤٨.

(١) المرجع نفسه ونفس رقم الصفحة.

(٢) س. بريوشينكين، أسرار الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، ترجمة: حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين، ط١، دمشق، سورية، ٢٠٠٦م، ص٢٣٣.

الجوهر الأساسي الذي به تظهر الأشياء موجودة[1] ؛ هو العلة المادية للتمثال. الصورة أو الشكل: هذا هو الجوهر الأساسي الذي به تظهر الأشياء موجودة. العلة الفعالة هي العلة الفعالة للطفل، ومثل الأب الذي له وجه هو السبب. والسبب الأخير هو ما تسعى الأشياء إلى تحقيقه؛ فالصحة، كما نقول، سبب قيم للمشي، ولكي تفعل ذلك عليك بالمشي، ولذلك يتضح من التعريف السابق أن وجود الشيء الطبيعي يتطلب أربع مراحل أو أسباب ضرورية لوجوده. فإذا فقد أي واحد منها، فلن يتحقق الهدف النهائي، أو لن يحدث وجود الشيء، أو على الأقل لن يتحقق بالشكل الذي يفترض أن يتحقق. ويمكن توضيح العلل الأربع على النحو التالي:

١. **العلة المادية:** وهي ما يجعل وجود الشيء ممكنًا بالقوة لا بالفعل، مثل الخشب أو الحديد بالنسبة إلى السرير. بمعنى آخر، هي المادة التي لا بد من وجودها لتشكيل الشيء.
٢. **العلة الصورية:** وهي ما يُخرج الشيء من الإمكان إلى الفعل، أي الهيئة التي يتخذها الشيء، مثل الشكل النهائي للسرير الذي يحدد وجوده بالفعل.
٣. **العلة الفاعلة:** وهي ما يُحدث المعلول ويوجده، كعمل النجار الذي يصنع السرير. وقد عرّفها الفيلسوف "أبو يعقوب الكندي" (ت. ٢٥٢هـ) بأنها "مبتدأ حركة الشيء التي هي علته"، بينما وصفها الإمام الغزالي بأنها "ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء".

(١) جوهر : الحامل النهائي الذي لا يمكن أن يحمل على أي شيء آخر، ويقال على ما هو فرد، وما يمكن أن يفصل انظر : إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر،٢٠٠٥، ص ٣٥٦.

٤. **العلـة الغائيـة:** وهي الهدف أو الغرض الذي لأجله وُجد الشيء، مثل الجلوس على السرير. فهي الغاية التي دفعت الفاعل إلى إيجاد الشيء. ورغم أن الغاية متأخرة عن المعلول في الوجود الخارجي (فالجلوس يأتي بعد صنع السرير)، إلا أنها تسبق المعلول في العقل (التصور)، (١) حيث إنها الباعث الأساسي للفاعل على الإيجاد. لهذا السبب، عرّفها الإمام الغزالي بأنها "الغاية الباعثة أولاً والمطلوب وجودها أخيرًا، ومن ثمَّ، ورغم تأخر العلة الغائية في الوجود الخارجي، إلا أنها تحظى بأهمية خاصة لأنها تمثل الحافز الأساسي وراء الفعل.

أما العلة الأولى التي يتحدث عنها أرسطو في هذا النص، فهي العلة المادية التي يتحقق بها وجود الشيء، يليها العلة الصورية التي تمثل جوهر الشيء والتي تتجلى لنا صورتها. ولكن يجب أن يكون هناك من يحركها، وهذا يحدث من خلال سبب ثالث، وهو السبب الفعَّال. وآخر الأسباب هو الوظيفة النهائية، وهي تمثل النوع النهائي الذي يطمح إليه الشيء. ولذلك، يمكن تفسير ذلك بالقدوة، إذ هو الهدف الذي تسعى إليه المادة في النهاية، والذي بواسطته يتحقق وجود الأشياء وكمالها.(٢)

بعد ذلك، فإن الخشب كمادة يشير إلى السبب المادي، والكرسي المصنوع من هذه المادة هو جوهر الشيء (شكل الشيء). وشكله وخصائصه هي العامل الذي يصنع الكرسي من مادة تسمى الخشب، ويمثل سبب التأثير. لا يمكن للخشب أن يتحول إلى كرسي دون سبب يجعله ليس

(١) محمود علي، فلسفة العلل في تراثنا النحوي، مركز دراسات المستقبل جامعة أسيوط. دت ، ص ٤.

(٢) فرحات، إسماعيل سالم، و سليمان محمد عبدالله قرقد. "مفهوم العلة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو." مجلة أبحاث ع١٥ (٢٠٢٠): ص٢١٢.

كرسياً. وفي النهاية، بدون السبب النهائي، الغرض النهائي الذي صُنع من أجله الكرسي، كما ذكرنا أعلاه، لا يمكن أن يتحقق.

العلة الغائية، رغم أنها تبدو الأخيرة من حيث الترتيب الزمني، إلا أنها تحتل مكانة أولية من الناحية الفكرية. ذلك لأن الغاية تسبق وجود الشيء في الفكر، إذ بدونها لا يمكن أن يحدث أي حركة أو تغيير. كل شيء يتحرك باتجاه غاية محددة تكون كامنة ومتضمنة فيه منذ البداية. ومن المنطق أن تكون العلة سابقة على نتيجتها، ومن ثمَّ الغاية، بوصفها علة، أسبق من التغير الناتج عنها. فعلى سبيل المثال، نقول عن البذرة إنها ستنتج شجرة معينة لأنها تتضمن مسبقًا طبيعة ذلك النوع من الشجر. وهكذا، يمكن اعتبار الغاية أو مبدأ الصورة الأول المطلق في الفكر والواقع، حتى وإن كانت الأخيرة من حيث الزمن[1].

إلى جانب ذلك، تصبح العلة الغائية هي ذاتها العلة الصورية، لأن المادة تعبر عن ما هو موجود بالقوة، بينما الصورة تمثل تحقيق هذا الإمكان وانتقاله إلى الفعل. هذا الانتقال يمثل الكمال والتمام الذي يعبر عن الغاية القصوى للشيء. وعليه، فإن ماهية الشيء وصورته يتحددان بتحقق هذه الغاية أو الكمال.

من زاوية أخرى، يمكن القول إن العلة الغائية تتداخل مع العلة الفاعلة. فالعلة الفاعلة، باعتبارها فاعل الحركة أو التغيير، هي ما ينقل الشيء من حالة الإمكان إلى حالة الفعل (مثل تحويل الخشب إلى كرسي). لكن في جوهرها، هي تستهدف الوصول إلى غاية معينة، مما يجعل الغاية هي الدافع الأساسي للحركة. وبهذا، تصبح العلة الغائية سببًا لوجود العلة

(١) لتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، ط. ٢ ، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ٢٣٢.

الفاعلة نفسها. على سبيل المثال، النحات هو العلة الفاعلة للتمثال؛ لأنَّه يشكل النحاس، لكن ما يدفعه إلى العمل هو فكرة التمثال المكتمل، وهي الغاية التي تحرك الفاعل ذاته. (١).

على العكس من العلة الفاعلية التي تسبق معلولها في الوجود الزمني، تأتي العلة الغائية متأخرة عنه في الوجود الخارجي، لكنها تسبقه في التصور العقلي. وعند الإشارة إلى العلة بشكل عام دون تخصيص، يُقصد بها غالبًا العلة الفاعلية، والتي تسمى أيضًا "سببًا" في اصطلاح المحدثين. السبب هو ما يترتب عليه مسبب عقلاً أو واقعًا، ويُعرف أحيانًا بالمحرك أو الفاعل.

أما العلة الغائية، فتسمى أيضًا الغاية أو الغرض، أو "العلة التمامية"، وتتميز بأنها تجعل سائر العلل عِللًا. فمثلًا، لا يمكن أن يكون النجار فاعلًا، ولا أن يصبح الخشب مادة للكرسي، ولا أن تتجسد صورة الكرسي فيه، دون أن تتشكل صورة الكرسي كوسيلة للجلوس في ذهن النجار. لذلك، تُعدُّ العلة الغائية "علة العلل"، لأنها العامل الذي يُكسب العلل الأخرى فاعليتها. (٢)

العلة الغائية تجيب عن السؤال "لماذا؟" أو "لمَ؟"، وتكتسب هذه الإجابة مغزى خاصًا عندما تتعلق بالإرادة الإنسانية. وفي سياق هذا البحث، يقتصر التعليل على العلتين الفاعلية والغائية، حيث تمثل الأولى السبب في اصطلاح المحدثين، بينما تمثل الثانية الغرض أو الهدف.



---

(١) ابن عيسى خيرة، النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة في العلوم وفي الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٥ م- ٢٠١٦ م، ص ٨٧.

(٢) محمود علي، فلسفة العلل في تراثنا النحوي، مصدر سابق ، ص ٦.

المطلب الثالث: شرح العلل ومكانتها في فلسفة أرسطو.

تناول أرسطو مفهوم العلية بعمق في فلسفته الطبيعية، وخصص لها دراسة مفصلة ضمن منطقه، حيث ربط بحثه في العلية بنظريته في القياس والاستقراء، باعتبارهما أسلوبين من أساليب الاستدلال. في كل استدلال منطقي، سواء كان قياسيًا أو استقرائيًا، تُعدّ المقدمات بمثابة علل تؤدي بالضرورة إلى النتيجة إذا كان الاستدلال صحيحًا.[(١)].

وفقًا لأرسطو، تُفهم العلية على أنها العلاقة التي تجعل ظاهرة معينة في شيء ما سببًا لتوقع أمر آخر مرتبط بهذه الظاهرة، ومن ثم تكون دليلًا عليها. على سبيل المثال، يمكن تقديم برهان بأن الكواكب المتحيرة قريبة منا؛ لأنها لا تلمع[(٢)]. في هذا المثال، يرى أرسطو أن إدراك العلة يمكن أن يتم عبر الاستقراء أو الملاحظة الحسية.

لتوضيح هذا المفهوم، يستخدم أرسطو صيغة رمزية يقول فيها: "ليكن ح هو الكواكب المتحيرة، وب هو خاصية أنها لا تلمع، ج هو خاصية قربها منا. إذا ثبت أن ب (عدم اللمعان) مرتبط بـ ح (الكواكب المتحيرة)، وثبت أيضًا أن أ (القرب) مرتبط بـ ب (عدم اللمعان)، فإنه يمكننا الاستنتاج بأن أ (القرب) مرتبط بـ ح (الكواكب المتحيرة) بالضرورة".

من هذا البرهان، يتضح أن الكواكب المتحيرة قريبة منا؛ لأن خاصية عدم اللمعان تترتب على قربها، وهو أمر يمكن إدراكه إما عن طريق

(١) مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٦ ، ص ١٩٠.

(٢) أرسطو طاليس، منطق أرسطو، الجزء الثاني، كتاب التحليلات الثانية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول ، كتاب التحليلات الثانية دار القلم، الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان، ١٩٨٠ م ص.٣٤٩.

الاستقراء أو عن طريق الحس المباشر [١] بذلك، يوضح أرسطو العلاقة الوثيقة بين العلة والنتيجة، وكيف يُمكن لهذه العلاقة أن تؤدي إلى معرفة مؤكدة قائمة على أسس منطقية.

يميز أرسطو بين نوعين من المعرفة: معرفة "أن" الشيء موجود، ومعرفة "لماذا" الشيء موجود، سواء كان ذلك ضمن العلم الواحد أو عبر علمين مختلفين[٢]. ويؤكد أن من يعلم "لماذا" الشيء يكون أكثر علمًا وأرفع منزلة ممن يكتفي بمعرفة "أن" الشيء فقط. في العلم الواحد، يتضح الفرق بسهولة، إذ إن معرفة "لماذا" تعني فهم العلة والسبب، بينما تقتصر معرفة "أن" على إدراك الظاهرة دون تعليلها. مثال ذلك في الطب: الطبيب الذي يفهم "لماذا" المرض يحدث وكيفية علاجه يتميز عن المعالج الذي يجهل العلة ويفتقر إلى العلم بأسباب المرض[٣].

أما في حال كان التمييز بين علمين مختلفين، فإن المعرفة بالعلة تعكس درجة من التخصص والترابط بين العلوم. فمن يكتفي بمعرفة أحد العلوم فقط، كعالم الفلك الذي يدرس الظواهر السماوية، لا يبلغ منزلة عالم الموسيقى الذي يدرك العلاقة بين الموسيقى وعلم العدد، والذي يُعد علمًا أكثر شمولًا وتأسيسًا[٤].

انطلاقًا من هذا، قرر أرسطو أن العلم الأفضل هو الذي يعتمد على عدد أقل من المبادئ، إذ إن تقليل عدد المبادئ يعني زيادة في الاستقصاء والدقة، مما يجعل هذا العلم أكثر يقينًا وشمولًا. ويرى أن العلوم الكلية، التي

---

(١)أرسطو طاليس، منطق أرسطو ،مصدر سابق، ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق ص٣٥٢.

(٣) أرسطو طاليس، منطق أرسطو، مصدر سابق، ص٣٥٢-٣٥٣.

(٤) المصدر سابق، ص ٣٥٣.

تتبئ عن الأسباب وتفسرها، تحتل مكانة أرفع؛ لأنها تقدم فهمًا أشمل للعلل[١].

يوضح أرسطو هنا أن العلم بالعلة يتدرج في مستويات مختلفة، وأن أعلى درجات العلم تتطلب معرفة العلل الأساسية. ولهذا السبب، كانت الميتافيزيقا تُعد أشرف العلوم، لأنها تبحث في العلة الأولى والمبدأ الأول للوجود. وهكذا، تصبح العلية معيارًا لتفضيل علم على آخر، كما أنها معيار لتفضيل من يعلمون على من يتعلمون أو يجهلون، فضلاً عن ذلك، يُعدُّ أرسطو أن العلم بالعلة هو الشرط الأساسي للتمييز بين العلم الحقيقي والظن. فمن يعرف العلة يملك العلم، أما من يجهلها فلا يزال في مرتبة الظن ولم يصل إلى مرتبة اليقين[٢].

ونتيجة لذلك، نجد أن أرسطو يوظف مفهوم العلة في دراسة كل شيء وفي مختلف العلوم، مما يعكس مكانة العلية المركزية في فلسفته ورؤيته للعلم. هذه الرؤية تجعل العلة أساسًا لفهم العالم والظواهر المحيطة بنا، حيث يظل العلم مرتبطًا بفهم العلل وتفسير الأسباب.

(١) المصدر السابق، ص٣٩٨.

(٢)أرسطو طاليس، منطق أرسطو،مصدر سابق، ص ٤٠٢-٤٠٦.

المبحث الثاني: استقبال الفلاسفة المسلمين للعلل الأرسطية

المطلب الأول: فلاسفة المشرق (الكندي_ الفارابي _ ابن سينا)

الكندي (١٨٥ هـ- ٢٥٦ هـ):

"يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف عربي وإسلامي في عصره ومن أبناء الملك كندة. نشأ في البصرة ثم انتقل إلى بغداد حيث درس واشتهر في مجالات الطب والفلسفة والموسيقى والتكنولوجيا وعلم الفلك. كتب وترجم وعلق على العديد من الكتب، فكتب أكثر من ٣٠٠ مؤلف. وكان يعلم في حياته بوجود فلاسفة مثله في مجموعات عرقية أخرى. وتم إبلاغ المتوكل العباسي به، فتم ضربه ومصادرة كتبه، لكن تم إعادتها إليه. وقد كان له منزلة وشرف عظيم عند المأمون والمعتصم.".(١)

"لم يحدد مؤرخو العرب بدقة تاريخ ميلاد ووفاة الفيلسوف العربي الكندي، واكتفوا بالإشارة إلى أنه عاش في القرن الثالث الهجري. إلا أن باحثين غربيين تمكّنوا من تحقيق هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلاً. فقد ذكر الباحث الألماني فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي، وتوفي بعد عام ٨٦١م. أما العلامة الإيطالي ناجي، أحد كبار أساتذة الفلسفة في روما خلال القرن التاسع عشر والذي اهتم بتاريخ الفلسفة العربية ونشر مؤلفات الكندي باللغة اللاتينية، فقد حدد تاريخ وفاته عام ٢٥٨ هـ، الموافق لعام ٨٧٣م. وتشير الأدلة إلى أن الكندي كان على قيد الحياة عام ١٩٨ هـ، مما يعني أنه عاش قرابة سبعين عامًا."(٢)

"ووفقًا لما أورده سليمان بن حسان، المعروف بابن جلجل الأندلسي،

(١) خير الدين الزركلي الأعلام، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٥.

(٢) محمد جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٤، ص٢١.

كان الكندي ينتمي إلى مدينة البصرة، حيث امتلك ضيعة فيها وأقام لفترة قبل انتقاله إلى بغداد. هناك، تتلمذ في مدارس بغداد بعد أن تلقى علومه الأولى في مدارس البصرة. تميز الكندي بمعارف واسعة في عدة مجالات شملت الطب، الفلسفة، الحساب، المنطق، الموسيقى، الهندسة، علم الأعداد، والنجوم. كما أشار المؤرخون إلى إلمامه بعلوم الإغريق والفرس وحكمة الهنود، إضافة إلى معرفته بإحدى اللغتين اليونانية أو السريانية، وهما اللغتين الأجنبيتين الأكثر انتشارًا في ذلك العصر. لهذه الأسباب، عينه الخليفة المأمون ضمن فريق من العلماء لترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من كبار فلاسفة اليونان، وهو ما أسهم في إغناء التراث العربي والإسلامي بعلوم ومعارف الحضارات السابقة."[١]

يعد الحديث عن الكندي مناسبة لاستكشاف بدايات التلقي الأول لفكر أرسطو في الفلسفة الإسلامية، مما يجعل من الصعب فصل دراسة الكندي عن ارتباطه بأرسطو بشكل خاص، وبالفكر المشائي بشكل عام. فقد وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه "لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس، مشيرًا إلى التأثير الكبير لأرسطو على فلسفته. من جهة أخرى، يؤكد ديبور أن المصادر تجمع على أن الكندي كان أول من تبنى مذهب المشائين في الفكر الإسلامي، مما يعكس دوره الرائد في إدخال هذا المذهب إلى الساحة الثقافية الإسلامية. ومع ذلك، لا يمكن القول إن الكندي سار في خطى أرسطو بشكل مطلق، إذ يظهر أن منهجه كان انتقائيًا ومشروطًا بظروف عصره واحتياجات مجتمعه الفكري.[٢]

---

(١) محمد جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص٢٢.

(٢) ابن ابي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء الجزء الثاني دار الثقافة بيروت الطبعة الثالثة د.ت، ص ١٧٩.

"فيما يتعلق بمرحلة البدايات، لا يمكن حسمها بشكل دقيق بسبب النقص في الدراسات المعمقة حول هذه الفترة. ومع ذلك، نجد أن الكندي نفسه يسلط الضوء على علاقته بأرسطو من خلال رسالته عن كمية كتب أرسطو طاليس وما يلزم لتحصيل الفلسفة. هذه الرسالة تقدم لنا معلومات قيمة عن السياق الثقافي والعلمي الذي عاش فيه الكندي، حيث كان المجتمع العلمي في عصره بحاجة ماسة للتعرف على مؤلفات أرسطو وترتيبها وفق أهميتها ومراتبها الفلسفية. يبرز الكندي هنا كحلقة وصل بين التراث اليوناني والعربي الإسلامي، إذ لم يكن مجرد ناقل لفكر أرسطو، بل عمل على إعادة صياغته وتقديمه بما يلائم العقلية الإسلامية والعربية في ذلك الوقت، هذا الربط بين الكندي وأرسطو يظهر أهمية دور الكندي في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي المبكر وتقديم الفلسفة بوصفها وسيلة لفهم الكون والطبيعة، مما جعل منه شخصية محورية في نقل التراث الفلسفي القديم إلى الحضارة الإسلامية."(١)

عندما يتأمل الكندي في غرض أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعيات، يحدد أن الهدف الأساسي يتمثل في الإبانة عن الموجودات القائمة بغير طينة والموجودة مع ذي الطينة، أي تلك التي لا تتحد بالمادة ولا تتصل بها، إضافة إلى توحيد الله ﷻ وتنزيهه، والإبانة عن أسمائه الحسنى وصفاته الكاملة بوصفه العلة الفاعلة والمتممة لكل شيء، الإله المدبر والحكيم الذي يدير شؤون الكون بتدبير متقن وحكمة تامة. يُظهر هذا التأويل أن الكندي يتبنى فهمًا فلسفيًا-لاهوتيًا لأرسطو، حيث يتجاوز بحث الأخير في

---

(١) أبو يعقوب يوسف الكندي رسائل الكندي الفلسفية حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الأولى مصر، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد ١٣٦٩ - ١٩٥٠ ص ٣٦٣ - ٣٨٤.

الموجودات المفارقة ليضيف بُعدًا لاهوتيًا يتعلق بتوحيد الله. هذا المنظور يعكس أيضًا تأثر الكندي بأصول الاعتزال التي تُعلي من شأن العقل في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ففي رسالته الشهيرة في الفلسفة الأولى، يُظهر الكندي براعة في توظيف فلسفة أرسطو للدفاع عن التوحيد. فهو لا يتحرج من وصف الفلسفة الأولى بأنها علم الربوبية وعلم الفضيلة،[1]

"ولا يجد مانعًا من توظيف مفاهيم أرسطو الفلسفية، مثل القوة والفعل، المادة والصورة، الوحدة والكثرة، ليُثبت مسألة تناهي العالم. هذا التناهي يشكل مقدمة أساسية لإثبات وجود الفاعل الأول. يرى الكندي أن الفلسفة هي أداة تخدم الغرض الأسمى، وهو الدفاع عن الإسلام في مواجهة الخصوم. ولذلك، فإن كتاباته تعكس توظيفًا متقنًا للفكر الأرسطي، مع تقديم رؤية أصيلة ومبتكرة كما يظهر في رسالته القصيرة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. في هذه الرسالة، يميز الكندي بين الفاعل الحقيقي، الذي يخلق من العدم ولا ينفعل، والفاعل بالمجاز، الذي يؤثر في غيره ولكنه يتأثر أيضًا."[2]

"أما في رسالته الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، فيفصل الكندي القول في دور الأجرام السماوية كوسائط بين الله والكائنات. يرى أن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل كائن فاسد، فالشمس والقمر لهما تأثير مباشر في الكون، حيث تؤدي الشمس دورًا أساسيًا في التغيير والكون، بينما يعاونها القمر في ذلك. على الرغم من هذا التصور، يظل الكندي مؤكدًا أن الله هو العلة الأولى التي تخضع لها كل العلل الأخرى." [3]

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٢) أبو يعقوب يوسف الكندي رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

"ينطلق الكندي من جذور كلامية مستمدة من الاعتزال، لكنه يدمجها مع عناصر الأرسطية ليقدم مذهبًا يحمل بصمة مزدوجة، مما أسفر عن نسق فكري جديد يصهر المعارف الدينية والفلسفية في بوتقة العقل. وكما صرَّح الكندي نفسه، فإن كل ما جاء به النبي ﷺ يمكن فهمه بالعقل، ولا يعارضه إلا من فقد إدراك العقل واتحد بالجهل. هذا الإخلاص للوحي والعقل جعله يرفض القول بقدم العالم، مؤكدًا على العناية الإلهية وصفات الله كمدبر حكيم. ومن هنا، أسس الكندي لمفهوم جديد للفيلسوف، يجمع بين معرفة دينية عميقة وفهم فلسفي متين، ليكون نموذجًا للإنسان العاقل الملتزم بالدين والعقل معًا."[١]

الفارابي (٢٦٠ – ٣٣٩ هـ):

"أبو نصر الفارابي، واسمه الكامل حمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، يُعرف بالمعلم الثاني ويُعد من أعظم فلاسفة المسلمين. يعود أصله إلى أصول تركية، لكنه مستعرب. وُلد في مدينة فاراب الواقعة على نهر جيحون، ثم انتقل إلى بغداد حيث نشأ وألّف معظم كتبه. لاحقًا، ارتحل إلى مصر والشام، حيث ارتبط بسيف الدولة الحمداني قبل أن يتوفى في دمشق. كان الفارابي متقنًا للغة اليونانية وعدة لغات شرقية شائعة في عصره."[٢]

العلل الأربعة عند الفارابي، كما هي عند أرسطو، تشمل العلة المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية. يوضح الفارابي ذلك بقوله: "مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء، وعماذا وجوده، ولماذا وجوده". يُفهم من قوله أن العلة الفاعلة والمادية تندرجان تحت أسباب الوجود، مما يجعلها أربعة: المادة، الماهية، الفاعل، والغاية. يرى الفارابي

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) خير الدين الزركلي الأعلام، مرجع سابق، ٧٢، ص٢٠.

أن هذه العلل تمثل أساس الموجودات، وينتقد من حصر السبب في علة واحدة، سواء كانت مادية كما في مذهب أنطيفون وأتباعه، أو صورية كما في مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون. يؤكد الفارابي أن العالم يتكون من بسيطين هما المادة والصورة، وأن التركيب يتطلب وجود شيئين على الأقل، حيث لا تركيب في الشيء الواحد. العلة المادية، وفقًا للفارابي، هي التي تمثل جزءًا من قوام الشيء، وتجعله بالقوة ما هو عليه، مثل البرونز في التمثال. فالمادة هي حامل للصورة، وليست فاعلة ولا غاية، ولا وجود لها بشكل مستقل عن الصورة." (١)، إذن، ، هي المادة الخام التي يتكون منها الشيء، وتصبح هي ذات الشيء عند اكتمال الصورة.

العلة الصورية عند الفارابي هي ماهية الشيء أو شكله أو طبيعته التي تجعل الشيء ما هو عليه، وهي التي تحول مادة التمثال (البرونز) إلى تمثال بالفعل. العلة الصورية تهتم بتقويم المادة وإعطائها الشكل الذي يجعلها حقيقة كل شيء، سواء كان جوهرًا أو عرضًا. تُعد الصورة بالنسبة إلى المركب منها ومن المادة جزءًا بالفعل، إذ لا يكفي وجود المادة بمفردها لتحقيق الشيء بالفعل، بل يكتمل وجوده بحصول الصورة. المادة بدون الصورة تظل بالقوة، كأن تكون المادة خشبًا بالقوة لتصبح سريرًا بالفعل عند اكتمال الصورة. العلة الصورية تمثل مبدأ فاعلًا للمادة إذا ما كانت موجودة بالفعل، ولكنها ليست علة صورية للمادة ذاتها بل للمركب الناتج عنها وعن المادة. الفارابي يشير إلى تقارب بين العلة الصورية والعلة الغائية، حيث إن الصورة تضفي على المادة حقيقتها، وتوجهها نحو تحقيق العلة الغائية، مما يبرز تداخلًا بين المفهومين، كما هو الحال عند أرسطو(٢)

---

(١) عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١ ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٢) الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بـ مبادئ الموجودات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٤، ص ٣٧ .

تفسير الفارابي لعلة الشيء ينطلق من وجوده في الواقع والعقل، متأثرًا بأرسطو والفلاسفة السابقين كالكندي. غير أن هذا التفسير لم يعد مقبولًا في الفكر الحديث، كما يتضح من تعريف جون ستيوارت مل للعلة بأنها "الحد السابق غير المتغير واللامشروط"، الذي يستبعد العلة الغائية والصورية. بينما يقتصر التعريف الحديث على العلتين المادية والفاعلة، يُنظر إليهما بشكل مختلف؛ فالعلة الفاعلة في العصر الحديث تُفهم كطاقة ميكانيكية تنتج الحركة، بدلًا من كونها قوة مثالية تعمل وفق غاية معينة. ومع ذلك، لا ينكر العلم الحديث وجود العلتين الغائية والصورية تمامًا، بل يُعدُّهما خارج نطاقه، ويترك تفسيرهما للفلاسفة. (١)

بالنسبة إلى العلة الفاعلة، فهي المبدأ الذي يحقق صورة الشيء في المادة، مثل الفنان الذي يصنع التمثال بتحويل البرونز إلى شكل محدد. تُعدُّ العلة الفاعلة مصدر التحريك أو السبب في الانتقال من القوة إلى الفعل. علاقتها بالعلة المادية تظهر في حاجة المادة إلى استعدادها لتلقي الفعل، أما علاقتها بالعلة الغائية فهي تكمن في كونها السبب الذي يسهم في الوصول إلى الغاية، ومع العلة الصورية تبرز في عدم كفاية المادة وحدها لتصور الكائن. يتضح من ذلك أن أهمية العلة الفاعلة تكمن في دورها المحوري في تحقيق الصورة والغاية، مما يربطها بوضوح ببقية العلل، خاصة عند تناول العلة الغائية بتفصيل أكبر.(٢)

العلة الغائية عند الفارابي تعبر عن الغرض أو القصد الذي يتحقق من خلال حصول الصورة في المادة. وهي تتسق مع رؤية أرسطو التي

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٤، ص ٢٢٤.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٦، ص ٢٧.

تربط الغاية بالقصد الذي يسعى الفاعل لتحقيقه، كما في غرض الفنان من صنع التمثال كتخليد ذكرى أو نيل المجد. يرى الفارابي أن كل موجود جسماني هو إما غاية بذاته أو تابع لغاية أخرى، وأن الغايات في الأمور الطبيعية ليست سوى وجود الصور في المادة. العلة الغائية، إذن، تربط الصورة الموجودة في المادة بالغاية التي أوجدها الفاعل، حيث تصبح الصورة والمعلول ناتجين عن الغاية(١). على سبيل المثال، الغاية المعقولة عند النجار هي التي تُحدث الصورة في السرير، والتي بدورها تحقق الغاية في الواقع. العلاقة بين العلة الفاعلية والغائية تتجلى في فكرة البداية والنهاية؛ فالصورة الإنسانية تُعد غاية عندما تُرى كنهاية الحركة في الابن، وعلة فاعلة كبداية الحركة في الأب.(٢)

تداخل تحليل الفارابي للعلة الغائية بين الفيزيائي والميتافيزيقي، حيث يصعب الفصل بينهما. فهو يرفض المصادفة والاتفاق، مؤكدًا على وجود الغائية في الطبيعة. ويؤسس رؤيته على أن تحقق الموجودات في العالم لا يتم إلا بمحرك خارجي مفارق، ينتمي إلى عالم ما بعد الطبيعة. هذا المحرك الخارجي يمنح التصديق قوة اليقين من خلال انتقال التصور من القوة إلى الفعل بفضل هذا السبب الفاعل. وبهذا، يعكس الفارابي رؤيته العميقة للغائية كعلة متصلة بجوانب الوجود الطبيعية وما ورائها، مما يدمج الفلسفة الطبيعية بالميتافيزيقا ضمن نسق متكامل.(٣)

استخدم الفارابي فكرة الغائية كدليل على وجود الله، مؤكدًا أن الله ليس

(١) الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١ ص ٩٢.

(٢) ابن سينا الشفاء الطبيعيات، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، ن ١ / م ١ / ف ١١ ص ٢٣.

(٣) الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص ٩٣.

علة غائية فقط كما عند أرسطو، بل إن عنايته تشمل الكون بأسره بوصفه علة فاعلة وغائية في آن واحد. وقد ربط الفارابي بين الغائية والعناية الإلهية لتفسير الشر، دون أن يتعارض ذلك مع وجود الغائية والنظام الكوني. ففي رأيه، الخير والنظام هما مقصودان بذاتهما، بينما الشر يُعد عرضًا ونتيجة لطبيعة المادة الهيولانية، وليس بسبب تقصير من الفاعل. الشر – وفقًا لهذا التفسير – ينشأ عرضًا؛ لأنه لا يمكن أن يوجد المبدأ الطبيعي لكل شيء في حالة أفضل مما هو عليه بطبيعته. بذلك، أكد الفارابي على النظام والغائية في الطبيعة كجزء من العناية الإلهية الشاملة.(١)

انتهى الفارابي إلى أن العلل الأربع (المادية، الصورية، الفاعلية، والغائية) مكملة لبعضها البعض، ولا يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى. كل علة تؤدي دورها الخاص في تفسير الوجود: فالعلة الغائية تؤثر في الفاعلية من حيث اتجاه الفعل، بينما العلة الفاعلة تؤثر في الغائية من حيث تحقيق الفعل. أما العلة المادية والصورية، فتمثل ماهية الشيء وطبيعته، مما يكشف عن مكوناته وخصائصه. من خلال تكامل العلل الأربع، تتوضح ماهية الشيء ووجوده: فالسؤال عن "ما هو" يحدد صورته وجوهره، و"ممّ هو" يحدد مادته، و"لماذا وجد" يعكس الغاية التي لأجلها وُجد. كما يبين الفارابي أن العلم بالشيء لا يكتمل إلا بمعرفة مبادئ وجوده: مادته، صورته، علته الفاعلة، وعلته الغائية، مما يحقق فهماً شاملاً للوجود ويوضح ارتباط المادة بالصورة ودور المحرك الأول والغاية في تحقيق النظام الكوني.(٢)

(١) عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ١٩٧٤ م، ص ٦٤.

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، ١٩٢٦م، ص ٥٢.

ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ):

"الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: فيلسوف كبير وصاحب مؤلفات في مجالات الطب، والمنطق، والفيزياء، وعلم الكلام. وُلد في مدينة بلخ، في إحدى قرى بخارى، حيث نشأ وتعلم. سافر في مختلف أنحاء البلاد لدراسة علوم العلماء واكتسب شهرة واسعة. خدم في مدينة همدان، ولكن بعد تمرد محاربيه ونهب منزلِه، اختبأ ثم انتقل إلى أصفهان حيث ألف معظم كتبه. وفي آخر أيامه عاد إلى همدان، إلا أنه أصيب بمرض في الطريق وتوفي هناك."(١)

يعالج ابن سينا مفهوم العلم الإلهي بشكل مغاير لبقية العلوم، سواء كانت طبيعية أو رياضية. ففي حين تختص هذه العلوم بدراسة موجودات معينة أو حالات خاصة لبعض الكائنات، يركز العلم الإلهي على دراسة الموجود المطلق ولواحقه الذاتية، مما يجعله العلم الوحيد الذي يتسم بالشمولية والمطلقية. ومن ثم، يُعدُّ العلم الإلهي أعلى من سائر العلوم الجزئية، لارتباطه بالمبادئ الأولى التي تحكم الكون. يتمحور هذا العلم حول العلة المطلقة والمعلول المطلق، حيث يرى ابن سينا أن الله تعالى ليس مصدرًا لبعض الموجودات دون غيرها، بل هو المبدأ الأول والمسبب لكل موجود معلول في الوجود. لذلك، يبدأ تناول إلهيات ابن سينا دائمًا بمناقشة العلل والمعلولات كأساس لفهم الكون(٢)

يفرّق ابن سينا بين العلة والمبدأ، ولكن في بعض المواضع، يظهر نوع من الخلط بينهما. على سبيل المثال، في قوله: "المبدأ يُقال لكل ما يكون قد استتم وجوده في ذاته أو عن غيره، ثم يصدر عنه وجود شيء آخر ويتقوّم به." هذا المفهوم يعكس تأثر ابن سينا بالفكر الأرسطي، الذي

(١) خير الدين الزركلي الأعلام، مرجع سابق، ج٢ ص٢٤١.

(٢) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠ ص٣٢٢.

يميز بين العلة والمبدأ. فوفقًا للتعاليم الأرسطية، العلة هي السبب الذي يُحدث حدوث شيء، مثل الوالد الذي يُعدُّ علة للابن ومنبع وجوده، بينما المبدأ، مثل النقطة التي تُعدُّ مبدأ السطر، لا يُعدُّ علة للسطر ولكنه يمثل نقطة البداية التي يُبنى عليها." (١)

في تقسيم العلل، يتبع ابن سينا الفلسفة الأرسطية حيث يميز بين أربعة أنواع رئيسية: العلة المادية، العلة الصورية، العلة الفاعلة، والعلة الغائية. عند حدوث تغيير في شيء ما، يُعزى ذلك إلى مبدأين أساسيين: المادة، التي تمثل العلة المادية، والصورة، التي تمثل العلة الصورية. على سبيل المثال، الخشب يُعدُّ العلة المادية للسرير، لأنه يحتوي على إمكانيات السرير قبل أن يصنعه النجار، بينما الشكل والتركيب يُمثلان العلة الصورية. هذا التصور للعلة المادية والصورية تبناه الفيلسوف المسيحي القديس توما الأكويني، الذي أضاف أن المادة والصورة مترابطتان بشكل متبادل؛ فالمادة لا تتجسد إلا بالصورة، والصورة لا تُوجد إلا في المادة، وكلاهما يمثلان جزءًا من الكل الذي هو المركب.

إذا لم تكن العلة جزءًا من معلولها، فإنها قد تكون إما مباينة أو ملاقية لذات المعلول. إذا كانت ملاقية، فإما أن يُنسب إليها المعلول، كما في الصورة بالنسبة إلى الهيولى، أو أن يُنسب المعلول إليها، كما في الموضوع بالنسبة إلى العرض. أما إذا كانت مباينة، فإما أن تمنح المعلول وجودًا كاملًا، فتُسمى العلة الفاعلة، أو تعمل من أجل تحقيق الوجود، فتُسمى العلة الغائية. في رأي ابن سينا، العلة الفاعلة هي التي تُحدث الانتقال من العدم إلى الوجود أو من حالة وجودية إلى أخرى، بينما العلة الغائية تمثل الغرض أو الهدف الذي تسعى العلة الفاعلة لتحقيقه من خلال

---

(١) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠ ص٣٤٤.

الفعل.[١]

المادة والصورة هما المبدآن الداخليان للموجود المادي، بينما العلة الفاعلة تمثل المبدأ الخارجي للصيرورة أو التغيير. يوضح ابن سينا أن الغاية تعد "علة العلل" حيث تتصدر جميع العلل من حيث هي السبب النهائي الذي يوجه الفعل، رغم أنها قد تتأخر في وجودها العيني بالنسبة للعلل الأخرى. إذا لم تكن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية، فإن الفعل يتأخر في تحققه المادي عن الغاية، لأن جميع العلل تصبح عللاً بالفعل بسبب الغاية.

في تفسيره لذلك، يرى ابن سينا أن المحرك الأول والفاعل الأول في كل شيء هو الغاية، وليس مجرد الفاعل المباشر. يوضح ذلك من خلال مثال الطبيب الذي يعمل لأجل الشفاء، حيث يكون الشفاء هو الصورة الكامنة في ذهنه، وتدفعه إلى اتخاذ الفعل لتحقيق هذا الغرض. في هذا السياق، إذا كان الفاعل أعلى من الإرادة، فإن هذا يشير إلى أن الفاعل ليس مجرد قوة فعلية تتحرك باتجاه غاية، بل هو يتأثر أيضًا بالغرض النهائي الذي يسعى لتحقيقه. وإن ذاته تكون المحرك دون حاجة لتوسط الإرادة. ووفقا لابن سينا، فإن العلل الستة هي: مادة المركب، صورة المركب، الموضوع، صورة الهيولى، الفاعل، والغاية. ومع ذلك، يرى أن مادة المركب والموضوع يتداخلان كعلل بالقوة، فيما تمتزج صورة المركب وصورة الهيولى كعلل بالفعل. الهيولى والصورة لا تكونان عللا إلا للصادر عنهما، الذي هو ممكن بذاته. بناء على ذلك، يؤكد ابن سينا على وجود علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود، حيث تصدر عنها كل الأشياء الممكنة بذاتها والتي لا تمتلك إلا إمكانًا، فتكون معلولة. من هذا لمنطلق، يبدو أن شيشرون كان محقا حين قال: "يا علة العلل، ارحمني".[٢]

---

(١) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص٣٤٥.

(٢) الدكتور جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص٧٥ و٧٦.

المطلب الثاني: فلاسفة المغرب (ابن طفيل- ابن رشد)

ابن طفيل (٤٩٤ - ٥٨١ هـ):

محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، أبو بكر: فيلسوف. وُلد في غواديكس، ودرس الطب في غرناطة، ثم خدم واليها. بعد ذلك، أصبح طبيبًا للسلطان أبي يعقوب يوسف (من الدولة الموحدية) سنة ٥٥٨ هجرية، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في مراكش، حيث حضر السلطان جنازته.(١)

يقدم لنا ابن طفيل دليلاً على وجود الله اعتمادًا على إحدى العلل الأرسطية، وهي العلة الغائية. هذا الدليل يعتمد على إبراز الغائية في العالم والعناية الإلهية، وكلها أفكار تحمل العديد من الدلالات الميتافيزيقية، كما هو الحال في دليله الأول والثاني، وإن كانت هذه الدلالات أكثر وضوحًا. ونود أن نشير إلى أن كثيرًا من فلاسفة العرب، مثل الكندي وابن رشد، قد اعتمدوا على هذه الفكرة — فكرة الغائية والعناية الإلهية — في تقديم دليل على وجود الله.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذي يعتمد على هذه الفكرة لا ينفي بذلك أن يكون العالم حدثًا مصادفة أو وجد بطريقة عارضة. بل على العكس، هو يرى أن العالم موجود ومتقن غاية الإتقان ومنظم غاية التنظيم. ولا يخفى علينا أن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على فكرة الغائية قد استفادوا من هذه الفكرة في بعض جوانبها من الفيلسوف أرسطو: الذي قال بالعلة الغائية كعلة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة، فإنهم قد استفادوا أيضًا من مؤثرات دينية إسلامية بارزة. ومن هنا، كان صعودهم من العلة الغائية كعلة رابعة إلى بيان أن الكون، بكل ما فيه من

(١) خير الدين الزركلي الأعلام، مرجع سابق،٦ ص٢٤٩.

سماء وأرض، تسوده الغائية ويعد مظهراً ودليلاً على العناية الإلهية.

وقد دللوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة، وبمشاهدات في العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر في العالم السفلي تارة أخرى، أو في علاقة موجودات العالم السفلي بموجودات العالم العلوي، مثل الشمس والقمر والنجوم، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية في موجودات عالمنا الأرضي. كما ربطوا هذا كله ببعض الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية، مثل فكرة السببية، بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقي.[١]

ابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ):

محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد: فيلسوف. أصله من قرطبة. وقد أطلق الإفرنج على هذا الاسم "ابن رشد" في لغة أرسطو وترجموه إلى العربية. وقد أضاف إلى ذلك إضافات كثيرة، فألف نحو ٥٠ كتابًا، منها "فلسفة ابن رشد".[٢]

يقدم ابن رشد تصورًا فلسفيًا يتعارض مع آراء العديد من الفرق الإسلامية، مثل المعتزلة والأشاعرة، كما يردّ بشكل مباشر على الغزالي الذي اتهم الفلاسفة بالقول إن الله يعلم الكليات فقط دون الجزئيات. ويؤسس ابن رشد قاعدة مهمة لدراسة العلم الإلهي، مفادها أن الله عالم بكل الأشياء[٣]، إلا أن علمه لا يمكن أن يوصف بأنه كلي أو جزئي، لأن هذه الأوصاف تتعلق بالبشر فقط ولا تصلح لوصف ذات الله المتعالية. ولم يكن ابن رشد وحده في هذا النهج، بل إن معظم فلاسفة الإسلام اتفقوا على تنزيه

(١) عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢، ص١٣٧.

(٢) خير الدين الزركلي الأعلام، مرجع سابق، ج٥، ص٣١٨.

(٣) باسمة كيال، أصل الإنسان وسر الوجود ، فلسفة العقول (٢) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط١-١٩٨٣ ، ص٩٧.

الله عن صفات المخلوقات، مع الحرص على التفرقة بينه وبينها عند تناول مسائل الماورائيات. (١)

في فلسفة ابن رشد، يعد العلم الإلهي أحد الموضوعات المحورية. فهو يرى أن الله يحتل أعلى مراتب الوجود، ويمثل "الفعل المحض" حسب مصطلحات أرسطو، وهو ذات عاقلة تتصف بصفات تختلف جذريًا عن صفات الإنسان. العلم عند ابن رشد هو أحد صفات الله، ولكنه ليس منفصلًا عن ذاته، بل هو جزء منها. وقد طبق ابن رشد مبدأه في التفريق بين عالم الغيب وعالم الشهادة على صفة العلم. فالعلم، وفقًا له، هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي معرفة الأسباب النهائية. ومن هنا، فإن إنكار الأسباب كليًّا يتعارض مع طبائع البشر، حيث يُحكم على الغيب بالاستناد إلى الشهادة، ما يعني أن الله هو فاعل كل شيء. (٢)

يؤكد ابن رشد أن العلم الإلهي والعلم الإنساني لا يمكن مقارنتهما مقارنة مطلقة؛ فالعلم الإلهي أزلي مرتبط بالمعلوم، بينما العلم الإنساني معلول للمعلوم. وقد استند هذا التمييز إلى حل مشكلة علم الله بالجزئيات. بينما ذهب العديد من الفلاسفة العرب إلى القول بأن الله لا يعلم الجزئيات بما هي جزئيات، بل يعلمها عن طريق علمه بالكليات، أي الأسباب العامة التي تولد الجزئيات. ويُعزى هذا القول إلى تأثير أرسطو، الذي اعتبر أن الله، باعتباره المحرك الأول، كامل الكمال، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يتغير علمه بتغير الجزئيات التي تخضع للكون والفساد، وإنما يتعلق علمه فقط

---

(١) محمود قاسم ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، مط : الأنجلو المصرية . ١٢٧.

(٢) ماجد فخري ،: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : كمال اليازجي ، بيروت – لبنان ، (٢٠٠٤م) ، ص ٣٨٥.

بالأسباب الكلية الثابتة . (١)

ذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك، حيث رأى أن الله لا يحرك العالم مباشرة بالعلة الفاعلة، بل يجتذب العالم إليه اجتذابًا بالعلة الغائية، كونه غاية الغايات وصورة الصور. أما الفارابي، فقد رأى أن علم الله هو علة وجود الأشياء التي يعلمها، وأشار إلى أن الله يعقل الجزئيات من خلال أسبابها وعللها. من جهته، يذهب ابن سينا إلى القول بأن علم الله بذاته يجعله يعلم الأشياء في كليتها وجزئيتها، سواء كانت ثابتة أو متغيرة، محدثة أو أبدية، فهو يعلمها بعللها وأسبابها الكلية، سواء قبل حدوثها أو في أثناء حدوثها أو بعده. أما المتكلمون، فقد رفضوا هذا القول رفضًا قاطعًا، معتبرين أن هذه التصورات لا تنسجم مع مفهوم العلم الإلهي الذي يؤمنون به، ويستند ابن رشد في تقديم رؤيته الفلسفية إلى نقض الآراء التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية والآيات القرآنية الصريحة، والتي تتجلى في قول الله تعالى: ﴿ عَالِمِ ٱلْغَيْبِ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي ٱلأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾(٣).

هذه الآيات تؤكد أن علم الله شامل، لا يغيب عنه شيء، سواء أكان صغيرًا أم كبيرًا، في السماوات أو في الأرض، ومن هذا المنطلق، يرى ابن رشد أن إنكار علم الله بالجزئيات يؤدي إلى إنكار العناية الإلهية، وهو ما يترتب عليه نفي الثواب والعقاب، وهي مسلمات أساسية في الدين

---

(١) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الأكويني، مرجع سابق ، ص ١٢٧.

(٢) سورة سبأ، آية ٣.

(٣) الأنفال أية ٧٥.

الإسلامي.(١)

"ويشير الغزالي في نقده إلى أنه إذا كان الله لا يعلم زيدًا بما هو زيد، وإنما يدركه بوصفه جزءًا من الجنس البشري بشكل كلي، فكيف سيتم الحساب الإلهي؟ ومن هنا، يدافع ابن رشد عن الفلاسفة، موضحًا أن اتهام الغزالي لهم بإنكار علم الله بالجزئيات ليس دقيقًا. في رأي ابن رشد، الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات، بل يوضحون أن علمه يختلف عن علم البشر. علم الله، وفق تصورهم، علة للأشياء، بينما علم الإنسان هو نتيجة لها. ومن ثمَّ ، فإن الفرق الجوهري بين العلم الإلهي والعلم البشري يكمن في طبيعة العلاقة بين العالم والمعلوم.٢

كما يشير ابن رشد إلى أن العلم الإلهي لا يمكن وصفه بالصدق أو الكذب كما هو الحال في العلم الإنساني، لأنه علم مطلق وفاعل، وليس علمًا منفعلًا كما عند البشر. وعليه، فإن علم الله بالموجودات يتعلق بها بطريقة أشرف وأسمى من طريقة تعلق علم الإنسان بها. الله، في رؤيته، لا يدرك الموجودات من حيث هي منفصلة عنه، بل يدركها من حيث إنها قائمة بذاته، فهو الفاعل والمنعم بها جميعًا، ويتجلى هذا في مقولة القدماء التي يفسرها ابن رشد: "إن الباري– تعالى– هو أصل الوجود والموجودات كلها، وعلمه بالأشياء ليس كعلم البشر بها، بل هو علم محيط وفعل محض يعلو على الإدراك البشري المحدود".(٣)

---

(١) عبده الحلو ، ابن رشد إعلام الفكر العربي ،مرجع سابق، ص ٤٥– ص ٤٦.

(٢) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، الناشر : دار المعارف – القاهرة ، ط٢، (١٩٨٤م) ، ص ٩٠.

(٣) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، مصدر سابق، ص ٩٠.

المبحث الثالث: التأثيرات الفكرية للعل الأرسطية

المطلب الأول: توافق العلل الأرسطية مع الفلسفة الإسلامية.

إذا كان موضوع الأسباب الطبيعية في الفلسفة الإسلامية يمثل جوهر الانتقادات التي تثيرها الفلسفة المادية، فإن هذا الانتقاد ينطلق من اتهام متكرر للفلسفة الإلهية بأنها تتجاهل القوانين الطبيعية، وتقفز عليها لصالح تفسير الحوادث بمبدأ واحد فقط، هو العناية الإلهية. يزعم الماديون أن هذا النهج يعطل التفسيرات الحسية التي أفرزتها الكشوف العلمية الحديثة، مما يجعل الفلسفة الإلهية – وفقًا لاتهامهم – غير قادرة على مواكبة التطور العلمي والتجريبي. هذا الاتهام ليس محايدًا بل يهدف لتحقيق غاية محددة وأساسية للفلسفة المادية، وهي تسويغ الإلحاد وإنكار وجود الله من البداية. لذلك، يحرص أتباع الفلسفة المادية على خلق تعارض وهمي بين المبدأ الإلهي والمبدأ الطبيعي، بحيث يبدو أنه إذا تم تفسير الظواهر الطبيعية بمبدأ الإلهية، فإنه يُفقد المبدأ الطبيعي مسوغاته، والعكس صحيح.[١]

وكما يشير بعض المفكرين المعاصرين، فإن الفلسفة الإلهية لا تهدف إلى إبطال قانون العلية أو استبدال الأسباب الطبيعية بالتدخل الإلهي المباشر، ولا ترى في وجود الخالق تناقضًا مع قوانين الطبيعة. بل تسعى إلى إثبات علة أعلى في طول العلل المادية، بحيث يتم إسناد التأثير إلى العلتين معًا، ولكن بترتيب: الأولى هي العلة الإلهية، والثانية هي العلل الطبيعية التي تخضع لها. ويُشبه هذا الترتيب ما يحدث عند الكتابة، حيث تُنسب الكتابة إلى الإنسان كفاعل أول، وإلى يده كوسيلة مادية مباشرة. بهذا، تبرز الفلسفة الإلهية كمنهج متكامل يجمع بين الروح والعقل، وبين

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ج٢، ص١٠٧.

الغاية والوسيلة، وبين الإيمان والعلم، في إطار لا ينفي أحدهما الآخر بل يكمله.(١)

التكييف الفلسفي لمفهوم العلية، الذي يبدو بسيطًا وواضحًا بحيث يُدركه حتى الأطفال والبُلْه من الناس، شهد في فترات لاحقة تحولات جذرية جعلت منه إحدى أعقد المشكلات التي دار حولها سجال فكري عنيف بين عقول فلسفية جبارة تركت بصماتها في تاريخ الفكر الإنساني. ورغم أن مفهوم العلية في أساسه يمثل مبدأ بديهيًا، إلا أن الجدل حوله امتد ليشمل إثباته ونفيه، مما أوجد تيارات فلسفية متباينة تناولته بالتحليل والنقد. ومع ذلك، فإن العديد من الباحثين والمفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بعمق انتهوا إلى رفض التوجهات الفلسفية التي تتجاهل كليًا قانون العلية ودوره الجوهري في مجالات الفكر والسلوك والشعور.

ما نرغب في تسليط الضوء عليه هنا هو الأهمية الكبيرة لقانون العلية، ليس فقط كمبدأ عقلي فطري، بل كأساس منطقي متين يشكل ركيزة التراث العقلي في الإسلام. كما أنه يشكل حجر الزاوية في الاستدلال على وجود الله تعالى في جميع الأديان السماوية. ومن هذا المنطلق، تصبح مواجهة الإنكار لهذا المبدأ الضروري واجبًا لا يمليه الإيمان الديني فقط، بل يستدعيه المنهج الفلسفي العقلي في حد ذاته.

يعتمد هذا الطرح المادي على قاعدة زائفة مفادها أن التفسيرات الإلهية للأحداث لا تظهر إلا في اللحظات التي يعجز فيها العقل البشري عن كشف القوانين الطبيعية والعلاقات الحسية بين الظواهر. وفقًا لهذا المنظور، يعتقد الماديون أن تطور العلم وتقدم المعرفة التجريبية يؤدي حتمًا

---

(١) أ.د. أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة، مشيخة الأزهر الشريف، دار القدس العربي القاهرة، ٢٠١٩، ص٣٩.

إلى تهميش المبدأ الإلهي، لأنه يصبح غير ضروري لتفسير الحوادث. في نظرهم، كلما توسعت التجارب العلمية في كشف علل الظواهر الطبيعية وعلاقاتها الوضعية – التي يُعدُّونها العلل الحقيقية – تضاءلت الحاجة إلى المبدأ الإلهي واختفى دوره من المشهد الفكري.

إن هذا التصور المادي لا يعكس فهمًا حقيقيًا للفلسفة الإلهية، بل يعكس استراتيجية تستهدف تقويض أسس الإيمان من خلال الإصرار على تضاد غير مبرر بين الطبيعة والعناية الإلهية. وهذا الاتهام يقوم على تجاهل عميق للعلاقة التكاملية التي يمكن أن تجمع بين التفسير العلمي والقيم الميتافيزيقية التي تتناول الغاية والمعنى وراء هذه القوانين الطبيعية.(١)

لسنا هنا بصدد التوسع في مناقشة نظرية أوجست كومت (ت. ١٨٥٧) المشهورة بنظرية "الأدوار التاريخية الثلاثة" (التفسير الديني، التفسير الميتافيزيقي، التفسير العلمي)، التي استندت إليها فلسفته في تفسير التطور التاريخي للمجتمعات. هذه النظرية، التي تفتعل فجوة مصطنعة بين الدين والعلم، لم يتمكن كومت من تقديم دليل علمي واحد قاطع يدعمها أو يجعلها جديرة بالقبول العام. ومع ذلك، فإن ما يثير التساؤل هو الاتهام المتكرر الذي يوجهه أتباع الفلسفة المادية إلى الفلسفة الإلهية، والذي يدعي أن الأخيرة تفتقر إلى إدراك قيمة الأسباب المادية في تفسير الكون. هذا الاتهام الملفق يعكس ضيق أفق الماديين الذين ينكرون ببساطة الأديان والفلسفات الإلهية، دون تقديم حجج مقنعة تدعم وجهة نظرهم. (٢)

ومن الملاحظ أن هذا الاتهام، وإن كان يمكن توجيهه إلى بعض

(١) فلاديمير لينين، ترجمة فؤاد أيوب، تحميل كتاب المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم موسكو، ١٩٨٢،ص١٤٨.

(٢) محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، ٢٠١٩، ص٨٤-٩٤.

المؤسسات أو الشخصيات التي نسبت إلى الدين شكلًا لا موضوعًا، فإنه لا يصح بأي حال من الأحوال توجيهه إلى حقيقة الأديان السماوية أو جوهر الفلسفة الإلهية. فالمبدأ الإلهي لم يسعَ قط إلى إلغاء الأسباب الطبيعية أو إقصائها من الحساب، بل على العكس تمامًا، فهو يدعو إلى استكشافها وفهمها في سياقها العلمي. إلا أن الفلسفة الإلهية تضع الأسباب الطبيعية في إطارها الصحيح، من خلال التأكيد على أن وراء سلسلة الأسباب المادية سببًا أعلى غير مرئي، لا يُدرك بالحواس المادية، ولكنه يتطلب تأمل العقل وتطلع القلب والوجدان.

وإذا ادعى الماديون أن الفلاسفة الإلهيين يقفزون على القوانين الطبيعية في تفسير الظواهر، فإننا نتحداهم أن يقدموا مثالًا واحدًا لفيلسوف إلهي أنكر دور التبخير في تفسير ظاهرة المطر، أو تجاهل النظام الفلكي في تعليل ظاهرتي الكسوف والخسوف. بل إن العلماء المؤمنين بالله يقدمون نفس التفسيرات العلمية التي يقدمها زملاؤهم الماديون في تفسير الظواهر الطبيعية، دون أن يستبدلوا العلل المحسوسة بعلل ميتافيزيقية خالصة. وإذا كان السؤال مطروحًا على عالم طبيعي مؤمن بالله عن سبب سقوط المطر أو تمدد المعادن أو الانشطار النووي، فإنه سيجيب بالإجابات نفسها التي يقدمها العلم التجريبي الحديث، مع إيمانه بأن وراء هذه الأسباب الحسية سببًا أعلى يمثل الحكمة الإلهية في تنظيم الكون. (١)

ومن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم، الذي يدعو إلى التفكر في آيات الكون، لم يغفل الإشارة إلى أهمية الأسباب الطبيعية كجزء من نظام إلهي شامل. إن هذا التكامل بين العلم والإيمان يعكس حقيقة أن الفلسفة الإلهية لم تسعَ إلى معارضة العلم، بل إلى استكماله بطرح غائي ومعنوي يعكس

(١) محمد باقر، فلسفتنا، دار المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٥٩، ص٢١٠.

عمق الحقيقة الكونية التي تجمع بين العقل والوحي. (١)

كما سبق أن أشرنا، فإن الفلسفة الإلهية لم تتجاهل دور الأسباب الطبيعية في نشوء الحوادث، بل أكدت على أهمية هذا الدور ونبهت العقول إليه. ولذلك، من العجيب أن نرى الماديين يستمرون في الادعاء بأن التفسير الديني يتجاهل أو يقفز على القوانين الطبيعية التي تحكم هذا العالم. ويزداد هذا العجب حين يتأمل الباحث المنصف في قراءة الماديين لـ"الفلسفة الطبيعية" عند فلاسفة إلهيين مثل ابن سينا. فابن سينا، في كتابه الشهير الشفاء، خصص مجلدات عدة لدراسة الطبيعيات، حيث قام بتحليل ظواهر مثل الحركة، الزمان، المكان، والأبعاد المادية للوجود، كما تناول أبحاثًا دقيقة شملت الإنسان، الحيوان، النبات، الأفلاك، البحار، الصخور، المعادن، الرياح، والرعد والبرق.(٢)

بل وأكثر من ذلك، تضمنت دراساته مناقشة قوانين علمية مثل قانون الجاذبية، حركة سقوط الأجسام، ونظرية حركة الاعتماد، وحركة الأجسام في الهواء. فهل يمكن القول إن دراسة ابن سينا لهذه الموضوعات العلمية جاءت متجاهلة للأسباب والعلل الطبيعية أو أنها اقتصرت فقط على إرجاع الظواهر للقدرة الإلهية دون تحليل؟ بالتأكيد لا. بل على العكس، اتسمت أبحاث ابن سينا العلمية بالدقة والعمق، وهي نفس الأبحاث التي اعتمد عليها الغرب في مراحل نهضته العلمية. موسوعته الطبية، على سبيل المثال، التي أصبحت مرجعًا رئيسيًا في الغرب، لم تكن مبنية على تفسيرات غيبية، بل تضمنت تحليلًا علميًا دقيقًا لوظائف الأعضاء، وتشخيص

(١) أ.د. أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة، مرجع سابق ص٤١.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠١٢،ج٤ ص٩٩.

الأمراض، وتركيب الأدوية والعقاقير، وكل ذلك بالاعتماد على الملاحظة والتجربة. (١)

إذا كان العلم التجريبي الحديث قد نهض واستوى على سوقه، فذلك لم يكن نتيجة إنكار دور الأسباب الطبيعية كما يزعم الماديون، بل نتيجة المزج بين الملاحظة التجريبية والفهم الفلسفي الشامل الذي قدمه العلماء الإلهيون. وفيما يخص قسم الرياضيات في تراث الفلاسفة الإلهيين، هل يمكن اعتباره جهلًا بالأسباب الطبيعية أو مجرد تفسير غيبي للأعداد والسطوح والأبعاد؟ بالطبع لا. إن تراث ابن سينا في الطبيعيات والرياضيات اعتمد على مبدأ الأسباب والمسببات، مما يدحض ادعاءات الماديين تمامًا، ويثبت أن الفلسفة الإلهية لا تتعارض مع العلم، بل تسهم في تطوره من خلال تقديم إطار فكري جامع بين الأسباب الطبيعية والحكمة الإلهية التي تكمن وراءها.

ويعرف الماديون تمامًا أن ما ينسبونه من اتهامات إلى الفلسفة الإلهية أو الرؤية اللاهوتية لا يتفق مع الحقائق التاريخية والعلمية التي أرسى دعائمها كبار مفكري الإسلام من أمثال الكندي (ت. ٢٥٦هـ)، الفارابي، ابن رشد (ت. ٥٩٥هـ)، الرازي وغيرهم من أعلام التراث الفلسفي والكلامي. ومع ذلك، نجد أن أكثر الماديين لا يتوقفون عن اتهام هذه الرؤية بأنها تتجاهل قانون الأسباب، بل يزعمون أنها تعتمد على فكرة التأثير الإلهي المباشر في المادة دون المرور عبر وسائط أو علل طبيعية. غير أن هذا الزعم يعكس سوء فهم عميق لطبيعة الفلسفة الإلهية التي، بإثباتها لوجود الخالق المدبر الحكيم، لا تتجاهل الأسباب الطبيعية ولا تنفي دورها، بل تؤكد عليها ضمن إطار تكاملي يضعها في موضعها الصحيح.

(١) أ.د. أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، مرجع سابق ص٤٥.

فالفلسفة الإلهية، أو ما يسميه الماركسيون بالرؤية اللاهوتية، تنطلق من منظور أكثر شمولًا وأصدق واقعية مقارنة بالفلسفة المادية. فهي لا ترى أي تعارض بين الاعتراف بالخالق وبين الاعتراف بالعلل الطبيعية. بل إن الإلهيين يجمعون بين الاثنين، بحيث يكون لله الخلق والأمر والتدبير المطلق، بينما تحتفظ الأسباب الطبيعية بدورها المخصص وفق نظام إلهي دقيق أرساه علم الخالق وحكمته. وهذا الفهم يلغي التعارض المصطنع الذي يحاول الماديون افتعاله بين الإيمان بالله والإيمان بالأسباب؛ لأنَّ المسألة ليست "إما هذا أو ذاك"، بل هي "هذا وذاك"، ولكن ضمن سياق وظيفي مختلف لكل منهما.[1]

إن محاولات بعض الفلسفات التجريبية للإطاحة بمبدأ العلية وتقليصه إلى مجرد خداع حسي أو حالة سيكولوجية بحتة تمثل تهديدًا خطيرًا للعقلانية. هذه المحاولات لا تهدف فقط إلى نقض أحد أهم المبادئ العقلية، بل تسعى إلى تقويض القدرة على تفسير الواقع والتفاعل معه بوعي متسق ومنطقي. فالعقل، الذي يعتمد على هذا القانون لفهم الظواهر وربطها بعلاقات سببية واضحة، لا يمكنه القبول بتفسيرات تفرغه من معناه وتحيله إلى مجرد انعكاس للعادات الحسية.

إن الدفاع عن قانون العلية، سواء من منظور ديني أو فلسفي، ليس مجرد مسألة نظرية، بل هو ضرورة يفرضها البحث عن الحقيقة وفهم النظام الكوني. إذ بدون هذا المبدأ، يفقد الفكر البشري أحد أعمدته الأساسية، مما يهدد بإغراقه في فوضى من التصورات المتناقضة وغير المستندة إلى أسس منطقية راسخة.

(١) محمود ربيع، مناهج البحث في العلوم السياسية، مكتبة الفلاح- الكويت الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ص١٢٧.

وقبل الخوض في استعراض الاتجاهات الفلسفية المختلفة التي تناولت هذا التساؤل، يجدر بنا أن نوضح أننا، في هذا السياق، نقصد بمبدأ العلية بالمعنى العقلي، وليس العلية التي يطرحها التجريبيون كمفهوم لا يستند إلى واقع عقلي أو حسي صريح. والفرق بين المفهومين يتجلى في أن العلية العقلية تشير إلى العلاقة الضرورية الحتمية بين شيئين أو حدثين، كما في القول: إذا وجد السبب "أ"، فلا بد أن يوجد المعلول "ب" كنتيجة حتمية.

أما العلية بالمفهوم التجريبي، فهي لا تعني أكثر من تتابع منتظم بين الحدثين، بمعنى أنه إذا حدث "أ"، فإنه يتبعه "ب"، ولكن دون وجود علاقة حتمية أو رابطة ضرورية بينهما. بناءً على ذلك، فإن السببية التجريبية تفتح المجال لاحتمال الصدفة، حيث (١)يمكن أن تحدث ظاهرة دون ارتباطها بسبب معين، حتى لو تكرر اقترانها بظاهرة أخرى عدة مرات. ومن هنا، يتضح أن مفهوم الصدفة يتعارض تمامًا مع الإيمان بمبدأ السببية العقلية، لأن الصدفة تعني غياب العلاقة الضرورية بين الظواهر، بينما السببية العقلية تقوم أساسًا على هذا الارتباط الضروري الذي لا يمكن إنكاره بين الظواهر أو الأحداث.(٢)

العلية التي نتساءل عن مبررات وجودها هي العلية بمعنى الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، وهو ذلك المفهوم الذي يتناقض تمامًا مع مفهوم الصدفة. والسؤال المطروح هنا: هل السببية بهذا المعنى تمثل مبدأً عقليًا يمكن البرهنة عليه؟ أم أنها مبدأ فطري مزروع في طبيعة العقل البشري؟

يؤمن فلاسفة المدرسة الأرسطية والعقليون أن مبدأ العلية هو مبدأ

(١) أ.د.أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، مرجع سابق ص٤٨.
(٢) مرجع سابق ص٤٩.

عقلي يمكن إثباته بالدليل العقلي، ويستدلون عليه بما يُعرف بدليل الإمكان. ينطلق هذا الدليل من فكرة أن كل موجود هو "ممكن الوجود"، والممكن هو ما تتساوى نسبتا الوجود والعدم بالنسبة إليه. فإذا وُجد الممكن، فإن ذلك يعني أن جانب الوجود قد ترجح على جانب العدم، وهذا الترجيح يستلزم وجود علة أو مرجح خارجي أو داخلي، وإلا وقعنا في فكرة "الترجيح بلا مرجح"، وهو أمر باطل في منطق العقل. فدليل الإمكان يثبت أن وجود أي شيء ممكن يتطلب سببًا أو علة ترجح كفة الوجود على العدم.(١)

جوهر هذا البرهان يكمن في مفهوم "استحالة الترجيح بلا مرجح". فعندما نفترض أن الممكن ترجح له أحد الطرفين (الوجود أو العدم) من دون مرجح، نكون قد دخلنا في تناقض منطقي. لماذا؟

لأن ترجيح أحد الطرفين المتساويين بدون مرجح يعني افتراض أن هذا الطرف قد رجّح نفسه ذاتيًا. وهذا يقودنا إلى القول إن هذا الطرف مساوي للطرف الآخر وفي الوقت نفسه أرجح منه، وهو تناقض واضح.

إذن، المنطق العقلي يقتضي بالضرورة وجود مرجح أو علة تُرجّح أحد الطرفين. هذا البرهان يؤكد، في نظر المدرسة العقلية، أن مبدأ العلية ليس مجرد فكرة تجريبية أو افتراض فطري، بل هو مبدأ عقلي قائم على ضرورة منطقية لا يمكن إنكارها.(٢)

إذا افترضنا أن هناك علة تدخلت لترجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر، فإن هذا الافتراض يتوافق تمامًا مع منطق العقل الذي يقبل هذه الفكرة بسهولة. ومن هنا، يمكن إثبات صحة القضية القائلة بأن "كل حدث لا بد له من علة أو سبب" من خلال الاستدلال بالخلف، حيث إذا

(١) أ.د.أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، مرجع سابق ص٥٠.

(٢) مرجع سابق ص٥١.

لم تكن هذه القضية صحيحة، فهذا يعني أن أحد الطرفين المتساويين يمكن أن يترجح على الآخر دون مرجح، وهو أمر مرفوض بداهة. وكما أشار الإمام الرازي، فإن الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو الذي يتطلب وجود السبب، موضحًا أن الشيء الذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه متساويين، ومن ثمَّ يستحيل ترجيح أحدهما على الآخر إلا بوجود علة. وأحيانًا تُعدُّ هذه القضية بديهية، وأحيانًا تُدعم بحجة تقول إن ترجيح أحد الطرفين دون مرجح يعني أن هذا الطرف أولى من الآخر، مما يناقض فرضية تساوي الطرفين.

ويتفق الفلاسفة العقليون على نقطتين أساسيتين: الأولى، أن كل ممكن في وجوده يحتاج إلى علة؛ والثانية، أن برهان هذه الحاجة يعتمد على استحالة الترجيح بلا مرجح. ومع ذلك، فإن هذا الاستدلال يحتوي على خلل منطقي؛ إذ إن مبدأ العلية ذاته يتضمن استحالة الترجيح بلا مرجح. فالقول بأن الممكن لا يتحقق له أحد الطرفين إلا بعلة يعادل القول باستحالة الترجيح بلا مرجح، والعكس صحيح. وبناءً عليه، فإن افتراض ضرورة مبدأ العلية يسبق أي حديث عن حاجة الترجيح إلى مرجح. وفي حال غياب هذا الافتراض، يصبح القول بجواز الترجيح بلا مرجح احتمالاً قائمًا. وهكذا، فإن الاستدلال بمبدأ استحالة الترجيح بلا مرجح على صحة مبدأ العلية هو في الحقيقة استدلال بالشيء على نفسه، مما يجعله مصادرة على المطلوب.[١]

---

(١) كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة – مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن – عمان الطبعة: الأولى، ٢٠٠١ م ص١٨٩.

المطلب الثاني: تأثير العلل الأرسطية في العقيدة الإسلامية

ثبت أن التأثر بين الناس أمر فطري وجبلي، وهو جزء من طبيعة البشر التي خلقهم الله عليها. هذا التأثير ليس مذمومًا من منظور الشرع أو العقل. بناءً على ذلك، فإن الأمة الإسلامية، كغيرها من الأمم، لا بد أن تتأثر بالأمم الأخرى السابقة عليها أو المعاصرة لها، فتتفاعل معها بأشكال مختلفة، تتنوع بين الأخذ بما هو نافع ومفيد من علومها وحضاراتها، وبين كشف عيوبها وأخطائها لتجنب الوقوع فيها، أو ربما تبني بعض جوانب هذه الأخطاء من قبل بعض أفراد الأمة بسبب التأثر الطبيعي الذي لا يمكن إنكاره. هذه الظاهرة تعود إلى السنن الكونية التي أجرى الله تعالى عليها هذا الكون، حيث تسير جميع الأمم وفق هذه السنن الكونية من التأثر والتأثير المتبادل، وليس في ذلك ما يخالف العقل أو الشرع.(١)

حقيقة المنطق الأرسطي في الحضارة الإسلامية تُظهر أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى نقله بصفته كيانًا جديدًا، بل تنبهوا إليه لأنه كان متضمّنًا في بنية الوحي الإسلامي وأدواته الفكرية. فالزعم بأن الوحي يحتوي على ثلاثة عناصر أساسية: الشرعي، والعقلي، والواقعي، يجعل العقل عنصرًا أصيلًا فيه، حيث يرتكز الوحي على البدهيات العقلية التي يتفق عليها العقل الإنساني، ويستند إلى الواقع بوصفه أساسًا لتجسيد الرسالة الشرعية. بناءً على هذا الفهم، يمكن القول إن قسمة المنطق الأرسطي إلى تصور وتصديق، والتي تعتمد على الحد في التصور والبرهان في التصديق، هي قسمة بديهية أقرّها العقل الإنساني منذ القدم. لذا، عندما تبنى المسلمون

---

(١) سلطان العميري، الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير في العقيدة المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى ٢٠٠٨م، ص٣٨٩.

هذا المنطق، لم يكن ذلك تأثرًا خالصًا باليونان، بل كان انعكاسًا لما هو مضمّن أصلاً في العقل الإنساني، الذي يُعدّ جزءًا من منظومة الوحي.(١)

وقد أشار حنفي إلى أن شخصيات إسلامية بارزة، مثل ابن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق"، والغزالي في كتبه المنطقية(٢)، اعتمدت هذه القواعد المنطقية ليس بتأثير خارجي، وإنما كجزء من منهج فكري متسق مع أصول الإسلام. كذلك، زعم أن تصنيف المنطق إلى جدل وبرهان وسفسطة وخطابة وغيرها هو تصنيف إسلامي أصيل نابع من القرآن الكريم. ووفقاً لهذا الرأي، فإن المسلمين لم يكونوا مجرد ناقلين لتراث اليونان، بل أبدعوا في إعادة صياغته وتقنينه بما يتماشى مع الفكر الإسلامي. هذا التصور يضع المنطق الأرسطي في سياق أعمق، حيث يكون امتداداً للعقلية الإسلامية المستمدة من القرآن، لا مجرد استعارة من الحضارة اليونانية.(٣)

ومن بين أوجه هذا التأثر التاريخي الذي لا يمكن إنكاره هو ما وقع بين الأمة الإسلامية والأمم السابقة، وخصوصاً أمة اليونان. فقد كان تأثر الأمة الإسلامية بما خلفه اليونانيون من علوم ومعارف ضرورة تاريخية فرضتها سنن التدافع والتفاعل الحضاري. والحديث هنا لا يعني إنكار الخصوصية الإسلامية أو الذوبان في الآخر، بل إثبات حقيقة تاريخية، وهي أن الأمة الإسلامية استفادت مما كان نافعاً من تراث الأمم السابقة، مع الاحتفاظ بقدرتها على نقد ما يتعارض مع أصولها وقيمها. وقد أجمع الباحثون في تاريخ العلوم الإسلامية، سواء في عصرنا الحاضر أو ممن سبقنا، على وقوع هذا التأثر، بل إنه أصبح من الثوابت التاريخية التي

---

(١) سلطان العميري، مصدر سابق، ص ص٣٩١-٢٩٢.

(٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد، طبعة مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٩، ص ١٦٧.

(٣) حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٠٥، ص١٦٩.

لا يختلف عليها أحد، حيث يشكل هذا التفاعل جزءاً أساسياً من تطور العلوم الإسلامية ورقيها عبر العصور. تُعدُّ فكرة استناد الأشياء في وجودها إلى المشيئة الإلهية، باعتبارها العلة الحقيقية، مع الإقرار بوجود علل أخرى مادية أو شروط أو أدوات تمهيدية، من أبرز القضايا التي أثرت في الفكر الإسلامي، خاصة في سياق العلاقة بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الإسلامية. هذا التصور شكّل الإطار الفلسفي الذي تبناه معظم المفكرين المسلمين عند تناولهم لمفهوم العلة والمعلول. فقد جمع هؤلاء بين الاعتراف بالعلة الإلهية المطلقة وبين وجود علل مادية أو وسائل تمهيدية تؤثر على الحوادث. هذه الرؤية نجدها بوضوح عند الفلاسفة المسلمين كما في "نظرية العقول"، وأيضًا عند المعتزلة الذين طوروا "نظرية خلق الأفعال والتوليد"، إذ أقروا بتأثيرات مادية تعمل أحيانًا بشكل مستقل أو كوسيط في تحقيق الأفعال.(١)

حتى الأشاعرة، الذين اشتهر عنهم نفي العلية المطلقة، لم يستطيعوا إنكار تأثير الحوادث بعضها على بعض. وبهذا، فإن اتهامهم برفض العلية تمامًا يبدو مبالغًا فيه. ما يوضحه عبد الحكيم السيالكوتي، أثناء شرحه لموقف الأشاعرة، يبرز ذلك بجلاء: إذ يرى أن الأشاعرة يحصرون الفاعلية فقط في الله تعالى، لكنهم لا ينكرون العلية في صورها الأخرى مثل الاحتياج أو التوقف أو الاشتراط. هذه المفاهيم تنتمي، ولو جزئيًا، إلى معنى العلية، ويمكن نسبتها إلى الحوادث نفسها.

هذا الفهم الدقيق لموقف الأشاعرة يكشف أنهم يقرون بأن الكل يحتاج إلى الجزء، وأن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم عليه. والاحتياج هنا يُثبت

(١) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، التوحيد، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية، دت ص٣٥.

وجود نوع من العلية بين الأشياء، مما يعني أن الأشاعرة يعترفون، بشكل إجمالي، بوجود ارتباط بين الحوادث. إنكارهم لهذا الارتباط كان سيؤدي إلى رفض أحكام عقلية ضرورية يدركها الجميع.

حتى الإمام الغزالي، الذي عُرف بنقده لمفهوم العلية بمعنى الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، لم ينكر وجود علاقة بين الأحداث، وإنما رفض أن تكون تلك العلاقة ضرورية بمعنى أرسطي صارم. وبذلك، فإن موقفه وموقف الأشاعرة عمومًا يتسم بمرونة فكرية تُوازن بين ضرورة الإقرار بعلل مادية جزئية وبين التأكيد على أن المشيئة الإلهية تظل العلة الكبرى الحاكمة على كل شيء.(١)

---

(١)الغزالي، تهافت الفلاسفة : تحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الخامسة دار المعارف مصر ١٩٧١، ص٧٦.

الخاتمة

ختامًا، تعد دراسة تأثير العلل الأرسطية في الفلسفة الإسلامية محطة رئيسية لفهم التفاعل بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي. فقد أسهمت العلل الأرسطية (المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية) في إثراء النقاشات الفلسفية، حيث قام الفلاسفة المسلمون، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بتكييفها بما يتناسب مع المبادئ الإسلامية. كان هذا التفاعل الفلسفي محاولة جادة لإيجاد انسجام بين الفلسفة والدين، حيث تمثل العلل إطارًا لفهم الطبيعة والوجود دون المساس بمفهوم التوحيد.

نتائج البحث:

١. أظهر البحث أن الفلاسفة المسلمين لم يكتفوا بنقل الأفكار الأرسطية، بل أعادوا صياغتها في سياق ينسجم مع عقيدة التوحيد. فمثلًا، عدَّ ابن سينا أن العلة الفاعلة هي واجب الوجود، بينما ربط ابن رشد العلة الغائية بالعناية الإلهية.

٢. ساعدت العلل في تقديم فهم أعمق للعلاقة بين الخالق والمخلوقات. فبينما رأى الفلاسفة أن العلة الأولى هي الله، ركزوا على دور العلل الأخرى كوسائط لتحقيق النظام الإلهي في العالم.

٣. برزت محاولات مثل تلك التي قدمها الكندي وابن رشد لتوحيد المنظورين العقلي والشرعي، حيث لم تتعارض العلل مع النصوص الدينية، بل أكدت على النظام الكوني الذي يعكس حكمة الله.

٤. واجهت العلل بعض التحديات في الأوساط الإسلامية، خاصة من قبل المتكلمين الذين اعتبروا بعض مفاهيمها متعارضة مع العقيدة. ومع ذلك، تمكنت المدرسة العقلية من الدفاع عن العلل وإثبات توافقها مع النصوص الشرعية.

٥. شكّل استخدام العلل الأرسطية نموذجًا لإبداع الفلاسفة المسلمين في تقديم رؤية عقلية تتسق مع الميتافيزيقا الإسلامية، مما ساعد في صياغة فلسفة متكاملة تجمع بين النقل والعقل.

التوصيات:

١. ينبغي تعزيز الأبحاث التي تقارن بين الفلاسفة المسلمين وأرسطو لفهم كيف تم تكييف العلل لتناسب الإطار الإسلامي.
٢. يُوصى بالتركيز على تطبيق العلل في مجالات محددة، مثل تفسير ظواهر الطبيعة أو القضايا الأخلاقية، لفهم تأثيرها العملي في الفكر الإسلامي.
٣. يمكن أن تسهم إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، باستخدام مناهج تحليلية حديثة، في إبراز الإسهامات التي قدمتها العلل الأرسطية في سياق الفكر الإسلامي.
٤. يُقترح البحث في كيفية توظيف العلل لفهم العناية الإلهية، مما قد يسهم في تعزيز الحوار بين العلم والفلسفة والدين.
٥. يُوصى بدعم المشاريع البحثية التي تجمع بين الفلسفة، الدراسات الإسلامية، والتاريخ، لفهم أفضل لتأثير العلل الأرسطية في تشكيل الفكر الإسلامي.
٦. ضرورة دراسة كيفية استلهام العلل الأرسطية وتطبيقاتها في القضايا الفلسفية الحديثة، بما في ذلك قضايا الأخلاق والسياسة والبيئة.

المصادر والمراجع.

القرآن الكريم.

١. إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية (منهج و تطبيقه) ، نشر دار المعارف ، مصر. د ت.
٢. ابن ابي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء الجزء الثاني دار الثقافة بيروت الطبعة الثالثة د . ت.
٣. ابن سينا الشفاء الطبيعيات، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
٤. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠.
٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، دار صادر، ب ط بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٦. أبو يعقوب يوسف الكندي رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الأولى مصر، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد ١٣٦٩ – ١٩٥٠.
٧. أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة، مشيخة الأزهر الشريف، دار القدس العربي القاهرة، ٢٠١٩.
٨. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٩. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، الجزء الثاني، كتاب التحليلات الثانية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، كتاب التحليلات الثانية دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٠ م.

١٠.إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر،٢٠٠٥.

١١.أيوب أبو البقاء الكفوي الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

١٢.باسمة كيال أصل الإنسان وسر الوجود ، فلسفة العقول (٢) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط١-١٩٨٣.

١٣.البطل سفيان، نقد الكندي أزلية الجسم لدى أرسطو بحث منشور قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود ٢٠١٦.

١٤.بلال شيبوب. "مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين: دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف." مجلة نماء ع٧،٦ (٢٠١٨).

١٥.بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، تقديم هذه الطبعة: مصطفى لبيب، الجزء الأول، المركز القومي للترجمة، د. ط، القاهرة، مصر، ٢٠١١م.

١٦.الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠١٢.

١٧.جميل صليبا الإفرنسي، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان ١٩٨٢.

١٨.جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني د. ط، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.

١٩.حسن حنفي، التراث والتجديد، طبعة مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٩.

٢٠.حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٠٥م.

٢١.حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٢٢.الدكتورة الخامسة الرّويهم. "العقيدة الإسلامية: مفهومها، أركانها، خصائصها، حاجة الناس إليها." مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي ٢٠٢٣م.

٢٣.خيرة بن عيسى، النفس بين الخطابين الفلسفي والصوفي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم وفي الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٥ م- ٢٠١٦ م.

٢٤.س. بريوشينكين، أسرار الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، ترجمة: حسان ميخائيل إسحاق، دار علاء الدين، ط١، دمشق، سورية، ٢٠٠٦م.

٢٥.سلطان العميري، الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير في العقيدة المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى ٢٠٠٨م.

٢٦.الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.

٢٧.عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١.

٢٨.عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الناشر: دار المعارف – القاهرة، ط٢، (١٩٨٤م).

٢٩.عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.

٣٠.عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ١٩٧٤ م.

٣١.عبده الحلو، ابن رشد إعلام الفكر العربي، دار الفكر العربي بيروت٬١٩٩٩.

٣٢.الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٣.الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٦.
٣٤.الفارابي، تحصيل السعادة، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، ١٩٢٦م.
٣٥.الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١.
٣٦.الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٤.
٣٧.فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت – لبنان، ٢٠٠٤م.
٣٨.فرحات، إسماعيل سالم، و سليمان محمد عبدالله قرقد. "مفهوم العلة في فلسفة الطبيعة عند أرسطو." مجلة أبحاث ع١٥ (٢٠٢٠)
٣٩.فلاديمير لينين، ترجمة فؤاد أيوب، تحميل كتاب المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم موسكو، ١٩٨٢.
٤٠.فوزية الطاهر وآخرون، أصل العالم عند أرسطو، مجلة دراسات الإنسان والمجتمع، العدد ١٤ كلية الآداب جامعة الزاوية، عام ٢٠٢٠م.
٤١.كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة – مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن – عمان الطبعة: الأولى، ٢٠٠١ م.
٤٢.لتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. ٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
٤٣.محمد باقر، فلسفتنا، دار المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٥٩.

٤٤.محمد بحر محمد حسن، "الفكر الاسلامي، المفهوم، المصادر، الخصائص، التحديات–دراسة مقارنة." مجلة أسيوط لبحوث الدراسات الإسلامية العدد ١ (١٤٤٠-٢٠١٩)

٤٥.محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، التوحيد، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية، دت.

٤٦.محمد جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٤.

٤٧.محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، ٢٠١٩.

٤٨.محمود علي، فلسفة العلل في تراثنا النحوي، مركز دراسات المستقبل جامعة أسيوط. دت.

٤٩.محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الأكويني، مط: الأنجلو المصرية.

٥٠.مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

٥١. موسويان وسيد أمير علي. "أرسطو نظرية الأسباب أم نظرية العلل الأربعة ؟" مجلة الحكمة والفلسفة ١٩.٧٣ (٢٠٢٣): ١٨٧-٢١٠.

٥٢.يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٤.

References :

alquran alkarim.

1. 'iibrahim madkur , fi alfalsafat al'iislamia (manhaj w tatbiquhu) , nashr dar almaearif , masr. d t.
2. abn aby 'usibaeat euyun al'anba' fi tabaqat al'atibaa' aljuz' althaani dar althaqafat bayrut altabeat althaalithat d . t.
3. abn sina alshifa' altabieiaati, tahqiq saeid zayid, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, 1983m.
4. abn sina, alnajat fi alhikmat almantiqiat waltabieiat wal'iilahiati, alnajat fi alhikmat almantiqiat waltabieiat wal'iilahiati, afaq lilnashr waltawzie, 2020.
5. abn manzurin, lisan alearabi, j 11, dar sadir, b t bayrut, lubnan, 1995m.
6. 'abu yaequb yusif alkanadi rasayil alkanadii alfalsafiati, haqaqaha wa'akhrajaha mae muqadimat tahliliat muhamad eabd alhadi 'abu ridata, altabeat al'uwlaa masra, dar alfikr alearabii, matbaeat aliaietimad 1369 - 1950.
7. 'ahmad altayib, hadith fi aleilal walmaqasidi, silsilat kutub almantiq waeilm alkalam walfalsafati, mushyakhat al'azhar alsharifu, dar alquds alearabii alqahirati, 2019.
8. 'ahmad mukhtar eabd alhamid eumar (t 1424 ha), muejam allughat alearabiat almueasirati, ealam alkutub altabeat al'uwlaa, 1429 hi - 2008 mi.
9. 'arustu talis, mantiq 'aristu, aljuz' althaani, kitab altahlilat althaaniati, tahqiq wataqdimu: eabd alrahman baduay, aljuz' al'awala, kitab altahlilat althaaniat dar alqalami, altabeat al'uwlaa, bayrut, lubnan, 1980 m.
10. 'iimam eabd alfataah 'iimam, madkhal 'iilaa almitafiziqa, dar nahdat masr,2005.

11. ayuwb 'abu albaqa' alkafawi alkuliyaat muejam fi almustalahat walfuruq allughawiati, muasasat alrisalati, altabeat althaaniatu, bayrut, lubnan, 1998m.
12. basimat kayal 'asl al'iinsan wasiru alwujud , falsafat aleuqul (2) , manshurat dar wamaktabat alhilal bayrut, ta1-1983.
13. bahar muhamad hasana, muhamadu. "alfikr alaslamiu, almafhumu, almasadiri, alkhasayisa, altahadiyati-dirasat muqaranati. majalat 'asyut libuhuth aldirasat al'iislamiat 1.1 (2019).
14. albitalsifian, naqad alkanadii 'azaliat aljism ladaa 'aristu bahath manshur qism alfalsafat waleulum al'iinsaniati, muasasat dirasat wa'abhath muminun bila hudud 2016.
15. bilal shibubi. "mafhum aleilat eind alfalasifat walmutakalimin wal'usuliiyna: dirasat fi qadaya aliastimdad waltakyifi." majalat nama' ea6,7 (2018).
16. bnyamin farintin, alealam al'iighriqi, tarjamat 'ahmad shukri salim, murajaeat husayn kamil 'abu allayf, taqdim hadhih altabeati: mustafaa libib, aljuz' al'awala, almarkaz alqawmiu liltarjamati, da. ta, alqahirat, masr, 2011m.
17. aljirjani, sharh almawaqifi, dar alkutub aleilmiat bayrut, 2012.
18. jamil saliba al'iifrinsiu, almuejam alfalsafiu bial'alfaz alearabiat walfaransiat walanjliziat wallaatiniati, dar alkitaab allubnani, bayrut lubnan 1982.
19. jamil siliba, almuejam alfalsafii bial'alfaz alearabiat walfaransiat wal'iinkiliziat wallaatiniati, aljuz' althaani, dar alkitab allubnanii da. ta, bayrut, lubnan, 1982m.
20. hasan hanafay, alturath waltajdidi, tabeat muasasat hindawiin eam 2019.
21. hasan hanafayun, dirasat 'iislamiatun, maktabat al'anjilu almisriati, 1905m.

22. hsin mirwat, alnazaeat almadiyat fi alfalsafat alearabiat al'iislamiati, dar alfarabi, birut, lubnan, altabeat al'uwlaa 2002.
23. aldukturat alkhamisat alrrwyhm. "aleaqidat al'iislamiatu: mafhumaha, 'arkanuha, khasayisuha, hajat alnaas 'iilayha." majalat shamal 'iifriqya lilnashr aleilmii 2023m.
24. khirat bin eisaa, alnafs bayn alkhataabayn alfalsafii walsuwfii, 'utruhat muqadimat linayl shahadat aldukturah fi aleulum wafi alfalsafati, jamieat wahran, aljazayar, 2015 ma- 2016 mi.
25. s. biriushinkin, 'asrar alfizia' alfalakiat walmithulujia alqadimati, tarjamatu: hasaan mikhayiyl 'iishaq, dar eala' aldiyn, ta1, dimashqa, suriata, 2006m.
26. sultan aleumayri, alhadu al'arsitiu 'usulah walawazimah watharah ealaa aleaqidat al'iislamiati, risalat majistir fi aleaqidat almamlakat alearabiat alsueudiati, jamieat 'umi alquraa 2008m.
27. alsharif aljirjani, muejam altaerifati, dar alkutub aleilmiat bayrut -lubnan, altabeat al'uwlaa 1403h - 1983m.
28. eatif aleiraqii, alfalsafat altabieiat eind abn sina, dar almaearifi, 1971.
29. eatif aleiraqii, almanhaj alnaqdiu fi falsafat aibn rushd, alnaashir: dar almaearif - alqahirati, ta2, (1984ma).
30. eatif aleiraqii, almitafiziqa fi falsafat aibn tufili, dar almaearifi, altabeat alkhamisati, 1992.
31. eatif aleiraqii, madhahib falasifat almashriqa, dar almaearifi, 1974 ma.
32. eabd alhalu, abn rushd 'iielam alfikr alearabii, dar alfikr alearabii bayrut'1999.
33. alfarabi, 'iihsa' aleulumi, dar wamaktabat alhilali, altabeat al'uwlaa, 1996m.

34. alfarabi, ara' 'ahl almadinat alfadilat wamudadaatiha, muasasat alhandawii, 2016.
35. alfarabi, tahsil alsaeadati, maktabat fahd alwataniati, alrayad, 1926m.
36. alfarabi, falsafat 'aristu talis, tahqiq muhsin mahdi, dar majalat shaera, bayrut, 1961.
37. alfarabi, kitab alsiyasat almadaniat almulaqab bimabadi almawjudati, almatbaeat alkathulikiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1964.
38. fakhri, majid: tarikh alfalsafat al'iislamiati, tarjamatu: kamal alyazji, bayrut - lubnan, 2004m.
39. frihati, 'iismaeil salm, w sulayman muhamad eabdallah qarqad. "mafhum aleilat fi falsafat altabieat eind 'aristu." majalat 'abhath ea15 (2020)
40. fladimir linin, tarjamat fuaad 'ayuba, tahmil kitab almadiyat walmadhhab alnaqdii altajribii, dar altaqadum musku, 1982.
41. fuziat altaahir wakhrun, 'asl alealam eind 'aristu, majalat dirasat al'iinsan walmujtamaei, aleadad 14 kuliyat aladab jamieat alzaawiati, eam 2020m.
42. kamilat bint muhamad bin jasim bin eali al jiham alkawari, qadam alealam watasalsul alhawadith bayn shaykh al'iislam aibn taymiat walfalasifat - mae bayan min 'akhta fi almas'alat min alsaabiqin walmueasirina, dar 'usamat lilnashr waltawziei, al'urduni - eamaan altabeata: al'uwlaa, 2001 ma.
43. ltar stis, tarikh alfalsafat alyunaniati, tarjamat mujahid eabd almuneim majahid almuasasat aljamieiat lildirasat walnashr waltawzie, ta. 2, bayrut, lubnan, 2005m.
44. muhamad baqir, falsaftina, dar almaearif lilnashr waltawziei, 1959.
45. muhamad bin muhamad bin mahmud, 'abu mansur almatridi (t 333h), altawhida, dar aljamieat almisriat - al'iiskandiriatu, dit.

46. muhamad jumeat, tarikh falasifat al'iislami, muasasat alhandawii, 2014.
47. muhamad eabd allh dirazi, aldiyn, dar alqalama, 2019.
48. mahmud ealay, falsafat aleilal fi turathina alnahwi, markaz dirasat almustaqbal jamieat 'asyut. dat.
49. mahmud qasama, nazariat almaerifat eind abn rushd watawiluha eind alqidiys tumas al'akwini, mut: al'anjilu almisriati.
50. mustafaa alnashar, nazariat alealam al'arstiatu, muasasat almaearif liltibaeat walnashri, 1986.
51. musawiaan wasayid 'amir eali. "'aristu nazariat al'asbab 'am nazariat aleilal al'arbaea ?" majalat alhikmat walfalsafat 19.73 (2023): 187-210.
52. yusif karma, tarikh alfalsafat alyunaniati, tabeat muasasat alhandawii, 2014.

almarajie al'ajnabiatu:

53. Aristotle, Metaphysics, B. I, Ch. I p.983a (5-11) Eng. Trans.